بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط
بكنهه العارفون المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام
فلا يبلغ صفته الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام
فلا يحصى نعمه العادون المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم
بواجب شكره الحامدون القديم الابدي فلا ازلي سواه
الدائم السرمدي فكل شيء مضمحل عداه احمده سبحانه
حمدا يقربني الى رضاه واشكره شكرا استوجب به المزيد من مواهبه
وعطاياه واستقيله من خطاياي استقالة عبد معترف
بما جناه نادم على ما فرط في جنب مولاه واسئله العصمة من
خطأ والخطل والتداد في القول والعمل واشهد ان لا اله
الا الله وحده لا شريك له الكريم الذي لا يخيب لديه الآمال

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط بكنه
العارفون المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفته
الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام فلا يحصي نعمه العادون
المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون والقديم الابدي
فلا ازلي سواه الدائم السرمد فكل شيء مضمحل سواه احمده سبحانه
حمدا يقربني الى رضاه واشكره شكرا استوجب به المزيد من موهبته
وعطاياه واستقيله من خطاياي استقالة عبد معترف بما جناه
نادم على ما فرط في جنب مولاه واسئله العصمة من الخطا والخطل
والسداد في القول والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له

الكريم

الكريم الذي لا يخيب لديه الآمال القدير فهو لما يشاء فعال واشهد
ان محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتبيين
مسالك اليقين الناسخ بشريعته المطهرة شرائع الاولين والمرسل
بالارشاد والهداية رحمة للعالمين صلى الله عليه واله الهداة الميامين
وعترته الكرام الطيبين صلوة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم
وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة
يوم نلقى الله سبحانه ونلقاهم وسلم تسليما **اما بعد** فاني لما انفقت
في تحصيله كنوز الاعمار واطالت التردد بين الاثر والعين في معاناة
الافكار هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية فلعمري انه
المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه
والعلم الذي يعرج بحامله الى الذروة العليا وينال به السعادة في دار
الاخرى ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان
الله عليهم اجمعين في تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله
كدهم فكم فيه مقفلا ببيان افكارهم وكم شرحوا منه مجملا
ببيان آثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب يهدي في ظلم الجهالة
الى سنن الصواب فمن مختصر كاف في تبليغ الغاية ومبسوط شاف

بتجاوزه وايضاح يحل من قواعده المشكل وبيان يكشف من سرائره
المعضل وتهذيب يوصل من لا يحضره الفقيه بمصباح الاستبصار
الى مدينة العلم ويجلو باثارة مسالكه عن الشرايع ظلمات الشك والوهم
وذكرى دروس مقنعة في تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة هي
منتهى المطلب في الآفاق ومهذب جمل تبعث في مختلف الاحكام بكافي
الانتصار ومعتبر مدارك يحيم مواد النزاع من صحيح الآثار ولمعة
روض نزاع لتمهيد اصوله الجنان وروضة بحث تدهش بارد الذهن
فروعها الاذهان فشكر الله تعالى سعيهم واجزل من جوده مثوبتهم
وثوابهم وحيث كان من فضل الله علينا ان اهلنا لاقتفاء اثارهم
اجبنا الاسوة بهم في افعالهم فشرعنا بتوفيق الله تعالى في تاليف هذا
الكتاب الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين وجددنا به معالم
المسائل الشرعية واحيينا به مدارس المباحث الفقهية وشفعنا فيه
تحرير الفروع بتهذيب الاصول وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول
بعبارة قريبة الى الطباع وتقريرات مقبولة عند الاستماع من غير
ايجاز موجب للاخلال ولا اطناب معقب للملال وانا ابتهل

الى

المقصد الاول

الى الله سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم واتضرع اليه ان يهدي
حين تضل الافهام الى المنهج القويم ويثبتني حيث تزل فيه الاقدام على
صراطه المستقيم وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة
والغرض من المقدمة ينحصر في مقصدين **المقصد الاول**
في بيان فضيلة العلم وذكر بعض ما يجب على العلماء مراعاته وبيان
زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر حده وموضوعه
وبيان موضوعه ومباديه ومسائله **اعلم** ان فضيلة العلم وارتفاع
درجته وعلو مرتبته امر كفى انتظامه في سلك الضرورة مؤنة
الاهتمام ببيانه غير انا نذكر على سبيل التنبيه اشياء في هذا المعنى
من جهة العقل والنقل كتابا وسنة مقتصرين على ما يتادى به
الغرض فان الاستيفاء في ذلك يقتضي تجاوز الحد ويفضي الى الخروج
عما هو المقصد **فاما الجهة العقلية** فهي ان المعقولات تنقسم الى
موجودة ومعدومة وظاهر ان الشرف للموجود ثم الموجود منه
ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان النامي اشرف ثم النامي ينقسم الى حساس
وغيره ولا شك ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغيره فلا

ولا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم وغير عالم ولا شك ان العالم
اشرف فالعالم اشرف المعقولات **فصل** واما الكتاب الكريم فقد اشير الى
ذلك في مواضع منه **الاول** قوله تعالى في سورة القلم وهي اول ما نزل على نبينا
في قول اكثر المفسرين اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك
الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كتابه المجيد بذكر نعمة
الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من نعمة العلم
لكانت اجدر بالذكر وقد قيل في وجه التناسب بين الاولى المذكورة في صدر
هذه السورة المشتمل بعضها على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليمه
ما لم يعلم انه تعالى ذكر اول حال الانسان على كونه علقة وهي بكان من اسفل
واخر حاله وهي صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة والجلالة فكانه سبحانه
قال كنت في اول امرك في تلك المنزلة الدنية الخبيثة فصرت في اخره الى هذه
الدرجات الشريفة النفيسة **الثاني** قوله تعالى الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض
مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الاية فالله سبحانه جعل العلم علة خلق العالم
العلوي والسفلي صراحا وكفى بذلك جلالة وعلما فخرا **الثالث** قوله سبحانه
ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم **الرابع**

قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب
الخامس قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء **والسادس** قوله سبحانه
شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم **السابع** قوله تعالى
وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم الاية **الثامن** قوله تعالى
قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب **التاسع** قوله تعالى
يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات **العاشر** قوله تعالى
مخاطبا لنبيه عليه واله السلام والصلوة امره بالدعاء مع ما اتاه من العلم
والحكمة وقل رب زدني علما **الحادي عشر** قوله تعالى بل هو ايات بينات
في صدور الذين اوتوا العلم **الثاني عشر** قوله تعالى وتلك الامثال نضربها
للناس وما يعقلها الا العالمون **فصل** واما السنة ففي ذلك
كثيرة لا يكاد تحصى فمنها ما اخبرني به اجازة عدة من اصحابنا منهم
السيد الجليل شيخنا نور الدين علي ابن الحسين بن ابي الحسن الحسيني الموسوي
ادام الله تاييده والشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي
قدس الله روحه بحق روايتهم اجازة عن والدي السعيد الشهيد زين الملة
رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه الاجل نور الدين علي ابن عبد العالي

العاملي الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضيا
الدين علي ابن شيخنا الشهيد عن والده قدس الله روحه عن الشيخ فخر
الدين ابي طالب محمد ابن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن
ابن يوسف بن المطهر عن والده رضي الله عنه عن شيخه المحقق السعيد نجم
الملة والدين ابي القاسم جعفر بن الحسن بن علي بن سعيد قدس الله
نفسه عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي عن الشيخ
الامام ابي الفضل شاذان بن جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه العماد
ابي جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ ابي علي الحسن بن الشيخ
السعيد الفقيه ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي عن والده رض عن الشيخ
الامام المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن الشيخ ابي القاسم جعفر بن محمد بن
قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني عن
علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون
القداح تحويل وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد
عن سهل ابن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون
القداح ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن جعفر بن

محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله ع قال
قال رسول الله من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا
الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضى به وانه ليستغفر
لطالب العلم من في السموات ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل
العالم على العابد كفضل القمر على ساير النجوم ليلة البدر وان العلماء
ورثة الانبياء وان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا
العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمد
بن محمد بن نعمان عن الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين
بن بابويه القمي ره عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى
بن عبيد اليقطيني عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار
عن سعد بن طريف عن الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين
علي ابن ابي طالب ع تعلم العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح
والبحث عنها جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة وهو عند الله
لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك طالبه سبيل الجنة
وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة وسلاح على الاعداء

وزين للاخلاء يرفع الله به اقواما يجعلهم في الخير ائمة يقتدى بهم ترمق
اعمالهم وتقتبس اثارهم وترغب الملائكة في خلتهم يمسحونهم باجنحتهم
في صلواتهم لان العلم حيوة القلوب ونور الابصار من العمى وقوة الابدان
من الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه مجالسة الاخيار
في الدنيا والاخرة وبالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد
وبالعلم توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام والعلم امام العقل
والعقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء **فصل** وروينا بالاسناد
عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن
ابي الحسين الفارسي عن عبد الرحمن بن زيد عن ابيه عن ابي عبد الله ع
قال قال رسول الله ص طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة الا ان الله
يحب بغاة العلم **وعن** محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد
بن عيسى عن ابن محبوب عن هاشم بن سالم عن ابي حمزة عن اسحق السبيعي
عمن حدثه قال سمعت امير المؤمنين ع يقول ايها الناس اعملوا ان
كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب
المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه

وسيفي لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه
وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابي
البختري عن ابي عبد الله ع قال ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان
الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ
بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه
فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين
وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين **وعنه** عن الحسين بن محمد عن علي
ابن سعد رفعه عن ابي حمزة عن علي بن الحسين عليهما السلام قال
لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج
ان الله تبارك وتعالى اوحى الى دانيال ان امقت عبيدي الى الجاهل
المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم وان احب عبيدي
الي التقي الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحكماء القابل
عن الحكماء **وعنه** عن علي بن ابراهيم عن ابيه وعن محمد بن يحيى عن احمد
بن محمد جميعا عن ابن ابي عمير عن سيف بن ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام
قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد **وعنه** عن الحسين

بن محمد عن احمد بن اسحق عن سعدان بن مسلم عن معوية عمار قال
قلت لابي عبد الله ع رجل رواية حديثكم يشد ذلك في الناس وشدة
ذلك في الناس قلوبهم وقلوب شيعتكم ورجل عابد من شيعتكم ليست
له هذه الرواية ايهما افضل قال الرواية لحديثنا يشتد به قلوب شيعتنا
افضل من الف عابد **فصل** ومن اهم يجب على العلماء مراعاته تصحيح
القصد واخلاص النية وتطهير القلب من دنس اغراض الدنيوية و
وتكميل النفس في قوتها العلمية وتزكيتها باجتناب الرذائل واقتناء
الفضائل الخلقية وقهر القوتين الشهوية والغضبية وقد روينا
بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب رفعه عن علي بن ابراهيم
رفعه الى ابي عبد الله ع وعن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن
محمود ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد
الصيقل بقزوين عن احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب
البصري عن ابي عبد الله ع قال طلبة ثلثة فاعرفهم باعيانهم
وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه للاستطالة
والختل وصنف يطلبه للفقه فصاحب الجهل والمراء موذ ممار

متعرض

متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم وقد
تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله من هذا خيشومه
وقطع منه حيزومه وصاحب الاستطالة والختل ذو خب وملق
يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه وهو
لحلوائهم هاضم ولدينهم حاطم فاعمى الله على هذا خبره وقطع من
آثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر
وقد تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا داعيا
مشفقا مقبلا على شانه عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق
اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيمة امانه عنه
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى وعن علي بن ابراهيم عن ابيه جميعا
عن حماد بن عيسى عن عمر اذينة عن ابان بن ابان بن ابي عياش عن سليم
بن قيس قال سمعت امير المؤمنين ع يقول قال رسول الله ص
لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا على ما حل
له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك الا ان يتوب ويراجع ومن اخذ
العلم من اهله وعمل بعلمه نجى ومن اراد به الدنيا فهي حظه عنه

عن الحسين بن محمد بن عامر عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن احمد
بن عائذ عن ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال من اراد الحديث
لمنفعة الدنيا لم يكن له في الآخرة نصيب ومن اراد به جزاء الآخرة اعطاه
الله خير الدنيا والآخرة عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم
بن محمد الاصبهاني عن المنقري عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله
قال اذا رايتم العالم محب الدنيا فاتهموه على دينكم فان كل محب لشيء
يحوط ما احب وقال اوحى الله الى داود ع لا تجعل بيني وبينك
عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك قطاع الطريق
عباد المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي من
قلوبهم عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن
عيسى عن ربعي بن عبد الله عمن حدثه عن ابي جعفر ع قال من طلب
العلم ليباهي به العلماء او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه
الناس اليه فليتبوء مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها
فصل وروينا بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن نعمان عن
الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه ره عن علي بن احمد بن موسى الدقاق عن

قال

قال حدثنا محمد بن جعفر الكوفي الاسدي قال حدثنا محمد بن ابي سعيد المكاري
قال حدثنا عبيد الله بن احمد قال حدثنا اسمعيل بن الفضل عن ثابت
بن دينار الثمالي عن سيد العابدين علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب ع
قال حق سائسك بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع
اليه والاقبال عليه وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب احدا يسأله عن شيء
حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدا ولا تغتاب عنده
احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر
مناقبه ولا تكون له عدوا ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك شهد لك
ملائكة الله بانك قصدته وتعلمت علمه لله جل اسمه لا للناس
وحق رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلك قيما لهم
فيما اتيك من العلم وفتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس
ولم تخرق بهم ولم تضجر عليهم زادك الله من فضله وان انت منعت
الناس من علمك او خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله
عز وجل ان يسلبك العلم وبهاءه ويسقط من القلوب محلك وبالاسناد
عن المفيد عن احمد بن محمد بن سليمان الزراري قال حدثني مؤدبي علي بن

الحسين السعدابادي ابي الحسن القمي قال حدثنا احمد بن ابي عبد الله
البرقي عن ابيه عن سليمان بن جعفر الجعفري عن رجل عن ابي عبد الله
قال كان علي يقول ان من حق العالم ان لا يكثر عليه السؤال ولا تأخذ
بثوبه واذا دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية
دونهم واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينيك ولا بيدك
ولا تكثر من القول قال فلان قال فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول
صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها حتى يسقط عليك منها شيء
والعالم اعظم اجرا من الصائم القائم الغازي في سبيل الله واذا مات العالم
ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء الى يوم القيمة ويجب على العالم العمل كما
يجب على غيره لكنه في حق العالم اكد ومن ثم جعل الله تعالى ثواب المطيعات
من نساء النبي ص وعقاب العاصيات منهن ضعف ما لغيرهن ولتجعل لنفسها
وافر من الطاعات والقربات فانها تفيد النفس ملكة صالحة واستعدادا
تاما لقبول الكمالات **فصل** وقد روينا بالاسناد السالف وعن غيره عن محمد
بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة
عن ابان بن عياش عن سليم بن قيس الهلالي قال سمعت امير المؤمنين ع

يحدث

يحدث عن النبي ص انه قال في كلامه له العلماء رجلان رجل عالم اخذ بعلمه
فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك واذا اهل النار ليتأذون من ريح
العالم التارك لعلمه واذا اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا
الى الله فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله فادخله الجنة وادخل الداعي
النار بتركه علمه واتباعه للهوى وطول الامل اما اتباعه الهوى
فيصد عن الحق وطول الامل ينسي الاخرة وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن
يحيى عن احمد بن سنان عن ابن اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله قال
العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه
والا ارتحل عنه وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد
عن علي بن محمد القاساني عمن ذكره عن عبد الله بن القاسم الجعفري عن
ابي عبد الله قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته من القلوب
كما يزل المطر عن الصفا وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير
عن محمد بن النقري عن علي بن هاشم بن البريد عن ابيه قال جاء رجل
الى علي بن الحسين ع فسأله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسأل عن مسألة
فقال علي بن الحسين ع مكتوب في الانجيل لا تطلبوا علم ما تعلمون ولما

تعلموا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزد صاحبه الا كفرا ولم يزد من الله الا
بعدا وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال
قال امير المؤمنين ع في كلام له خطب به على المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا
بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم العامل بغير علمه كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق
من جهله بل قد رايت ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا العالم
المنسلخ من علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله وكلاهما حائر بائر غارب
لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا
ولا تدهنوا بالحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا
وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه وان اغشكم لنفسه عصاكم لربه
ومن يطع الله يامن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم وعنه
عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله
بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عن ابائه ع قال رجل جاء الى رسول الله ص
فقال يا رسول الله ما العلم فقال الانصات قال ثم مه يا رسول الله
قال الاستماع قال ثم مه يا رسول الله قال الحفظ قال ثم مه يا رسول الله
قال العمل به قال ثم مه يا رسول الله قال نشره فصل وروينا بالاسناد

عن

عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى
عن الحسن بن محبوب عن معوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه بالحلم والوقار وتواضعوا لمن تعلمون العلم وتواضعوا
لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم بحقكم
وعنه عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن حماد بن عثمان
عن الحارث بن المغيرة النضري عن ابي عبد الله عليهما السلام في قول الله
عز وجل انما يخشى الله من عباده العلماء قال يعني بالعلماء من صدق قوله
وفعله ومن لم يصدق قوله وفعله فليس بعالم وعنه عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد البرقي عن اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط
عن الحلبي عن ابي عبد الله قال قال امير المؤمنين ع الا اخبركم بالفقيه
حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم من عذاب
الله ولم يرخص لهم في معاصي الله ولم يترك القرآن رغبة عنه
الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفقه الا لا خير في قراءة ليس فيها
تدبر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها الا لا خير في نسك لا ورع فيه
وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معبد عمن ذكره عن معوية بن وهب

قال كان امير المؤمنين يقول يا طالب العلم ان للعلم ثلث علامات العلم والصمت والتكلف ثلث علامات ينازع من فوقه بالمعصية ويظلم من
دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد
عن نوح بن شعيب النيشابوري عن عبيد الله بن عبد الله الدهقاني عن
درست بن ابي منصور عن عروة بن اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب عن ابي
بصير قال سمعت ابا عبد الله يقول كان امير المؤمنين يقول يا طالب العلم
ان العلم ذو فضائل كثيرة فراسه التواضع وعينه البراءة من الحسد واذنه
الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النية وعقله معرفة
الاشياء والامور ويده الرحمة ورجله زيارة العلماء وهمته السلامة
وحكمته الورع ومستقره النجاة وقائده العافية ومركبه الوفا
وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرضاء وقوسه المداراة وجيشه محاورة
العلماء وماله الادب وذخيرته اجتناب الذنوب وزاده المعروف
ومأواه الموادعة ودليله الهدى ورفيقه محبة الاخيار عنه عن علي
بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقري عن
حفص بن غياث قال قال لي ابو عبد الله من تعلم العلم وعمل به وعلم لله

دعي في ملكوت السموات عظيما فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله
فصل ولما ثبت ان كمال العلم انما هو بالعمل تبين انه ليس في العلوم بعد
معرفة الله اشرف من علم الفقه لان مدخليته في العمل اقوى مما سواه
اذ به يعرف اوامر الله تعالى فيمتثل ونواهيه فيجتنب ولان معلومه
اعني احكام الله تعالى اشرف المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك فهو لنا ظاهر
لامور المعاش وبه يتم كمال نوع الانسان وقد روينا بطرقنا عن
محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن
محمد بن عيسى عن عبيد الله بن عبد الدهقان عن درست الواسطي
عن ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن موسى قال دخل رسول الله
المسجد فاذا بجماعة قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال
وما العلامة فقالوا اعلم الناس بانساب العرب ووقايعها وايام
الجاهلية والاشعار والعربية فقال النبي ذاك علم لا يضر من جهله
ولا ينفع من علمه ثم قال النبي انما العلم ثلثة اية محكمة او فريضة
عادلة او سنة قائمة وما خلاهن فهو فضل عنه عن الحسين بن محمد
عن معلى بن محمد عن الحسن علي بن الوشا عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله

قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين عنه عن محمد بن يحيى
عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله
عن رجل عن ابي جعفر ع قال قال الكمال كل الكمال التفقه في الدين والصبر
على النائبة وتقدير المعيشة عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد
عن ابن محبوب عن ابي ايوب الخزاز عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع
قال ما من احد يموت من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه عنه
عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع
قال اذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء عنه
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن ابي حمزة قال
سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر ع يقول اذا مات المؤمن الفقيه
بكت عليه الملائكة وبقاع الارض التي كان يعبد الله عليها و
ابواب السماء التي كان يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها
شيء لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة
لها وبالاسناد السالف عن الشيخ المفيد محمد بن نعمان عن احمد بن
محمد بن سليمان الزراري عن علي بن الحسين السعدابادي عن احمد بن

ابي عبد الله البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار عن عمه عبد السلام بن صالح
عن رجل عن ابي عبد الله ع قال حديث في حلال وحرام تاخذه من صادق
خير من الدنيا والآخرة وما فيها من ذهب وفضة وبالاسناد عن احمد
بن ابي عبد الله عن محمد بن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب عن ابيه
قال قلت لابي عبد الله ع ان لي ابنا فاحب ان يسئلك عن حلال
وحرام لا يسئلك عما لا يعنيه قال فقال لي وهل يسال الناس عن شيء
افضل من الحلال والحرام فصل الحق عندنا ان الله تعالى انما فعل الاشياء
المحكمة المتقنة لغرض وغاية ولا ريب نوع الانسان اشرف ما في
العالم السفلي من الاجسام فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان
يكون ذلك الغرض ضرره اذ هذا انما يقع من الجاهل والمحتاج
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون هو النفع ولا يجوز
ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه وكماله فلا بد ان يكون عائدا الى
العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة ليس بمنافع وانما
هي دفع الآلام فلا يكاد يطلق اسم النفع الا على ندرة منها لو يعقل ان يكون
هو الغرض من ايجاد هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه منقطعا مشوبا

بالآلام المتضاعفة فلا ان يكون لغرض شيئا آخر مما يتعلق بالمنافع الآخرة
ولما كان ذلك النفع من اعظم المطالب وانفس المواهب لم يكن مبذولا
لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق وهو لا يكون الا بالعمل في هذه
الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها هذا العلم فكانت
الحاجة ماسة اليه جدا لتحصيل هذا النفع العظيم وقد روينا
بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل
عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابان بن
تغلب عن ابي عبد الله ع لوددت ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط
حتى يتفقهوا عنه عن علي بن محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد
بن خالد عن عثمان بن عيسى عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله
يقول تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه في الدين فهو اعرابي
ان الله تعالى يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون عنه عن الحسين بن محمد عن جعفر
بن محمد عن القاسم بن الربيع عن الفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله
يقول عليكم بالتفقه في دين الله ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه

في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا وبالاسناد
السالف عن المفيد عن الحسن بن حمزة العلوي الطبري قال حدثنا
احمد بن عبيد الله بن بنت البرقي قال حدثنا جدي احمد بن محمد بن
خالد البرقي عن ابيه عن ابن ابي عمير عن العلاء القلاء عن محمد بن
مسلم قال قال ابو عبد الله ع لو اتيت بشاب من شباب الشيعة
لا يتفقه لادبته قال وكان ابو جعفر ع يقول تفقهوا والا فانتم
اعراب وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن
علي بن اسباط عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول ليت السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام

فصل الفقه لغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات
كزيد مثلا وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالافعال ككتابته
وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية واللغوية المحضة
وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة
وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية فانه ماخوذ

من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم
المعين قد افتى به المفتي وعلم ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى
في حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله تعالى في حقه
وكذا الحكم في كل حكم يرد عليه وقد اورد هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام
البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نسلم
بل العامي بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وقد يكون عالما مفكا من تحصيل
ذلك العلوم تبعية في العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان
المراد بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه اذ لم يكن كلهم لا يعلمون
جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثرها من باب الظن لا
بثبوته غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فكيف يطلق عليه العلم
والجواب اما عن سؤال الاحكام فبانا نختار اولا ان المراد البعض ولا
لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا مم اما على القول بعدم التجزي الاجتهاد
فظ اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم من بعض الاحكام لذلك
عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما القول
بالتجزي فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة

والفرق بين الجوابين ان بناء الاول على ان العلم المذكور ليس
من افراد الفقه وهو غير داخل في حده فيثبت عدم اطراده وبناء
الثاني على انه من افراده وهو داخل فيه فلا يكون صادقا عليه فيجب
عدم اطراده الوجه في الاول تسليم المورد وانه ليس فقه الاصطلاح وفي الثاني
منع له صح

وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا وان صدق
عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه ثم نختار ثانيا ان المراد
بها الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا محلى باللام ولا يبعد حقيقة في
العموم قولهم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا مم اذ المراد بالعلم
بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من
المأخذ والشرائط بان يرجع اليه ويحكم واطلاق العلم على مثل هذا
التهيؤ شايع في العرف فانه يقال فلان عالم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله
حاضرة عنده على التفصيل وح نعدم بالاحكام في الحاضر لا ينافيه
ولما عن سؤال الظني فحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين
وان لم يمنع من التقييد ح يتناول الظن وهذا المعنى شايع في الاستعمال
سيما في الاحكام الشرعية وما يقال في الجواب ايضا من ان الظن في طريق
الحكم لا يفيد نفسه وظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم فضعفه ظاهر
عندنا واما عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب كما سيأتي
الكلام فيه ان شاء الله تعالى في بحث الاجتهاد فله وجه وكانه لهم
فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال

مرتبة علم الفقه

فصل واعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه
او لتقدم غايته او لاشتماله على ذي العلوم المتاخرة او لغير ذلك
من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها ومرتبة هذا العلم متاخرة عن
بالاعتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم واستغنائها عنه اما
تاخره عن علم الكلام فانه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك
مسبوق بالبحث في معرفة نفس التكليف والمكلف واما تاخره عن علم
اصول الفقه فظاهر لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى
الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال
ومن هذا يظهر وجه تاخره عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا لبيان
صحة الطرق وفسادها واما تاخره عن علم اللغة والنحو والصرف
فلان من مبادي هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما الى
العلوم الثلثة ظاهر فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه
في الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها محل اخر فصل ولا بد لكل علم ان يكون
باحثا عن امور لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور مسائله وذلك الغير
موضوعه ولا بد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن

موضوع وبيان

المقصد الثاني

تصورات الموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع ذلك بالمبادي
ولما كان البحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعني الوجوب والندب
والاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان من حيث كونها عوارض
لافعال المكلفين فلا جرم كان موضوعه هو افعال المكلفين من حيث
الاقتضاء والتخيير والوضع ومباديه ما يتوقف عليه من المقدمات
كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات كمعرفة الموضوع واجزائه
وجزئياته ومسائله هي المطالب الجزئية المستدل عليها فيه المقصد الثاني
في تحقيق مهمات المباحث الاصولية التي هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية
وفيها مطالب المطلب الاول في نبذ من مباحث اللفظ تقسيم اللفظ
والمعنى اذ اتحدا فاما ان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه وهو
الجزئي او لا يمنع وهو الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى معناه في جميع موارده
وهو المتواطي او يتفاوت وهو المشكك فان تكثر الالفاظ متباينة
سواء كان المعاني متصلة كالذات والصفة او منفصلة كالضدين
وان تكثر الالفاظ واتحد المعنى فهو مترادفة وان تكثرت المعاني
واتحد اللفظ فان وضع لواحد فهو المشترك وان اختص الوضع بالحاضر

ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان غلب
وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي او الشرعي او العرفي
وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل اصل الاريب في وجود الحقيقة
اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها
وذهب كل فريق وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير محل النزاع
فنقول لا نزاع في الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة
في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقايق في تلك المعاني كالصلوة
الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء واستعمالها
الزكوة للقدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال
الحج في اداء المناسك المخصوصة بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد
النزاع في ان صيرورتها كذلك هل بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء
تلك المعاني بحيث يدل عليها بغير قرينة لتكون حقايق شرعية فيها
او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع
وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القرائن فتكون حقايق
عرفية خاصة لا شرعية وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة

قوله بناء على الاول هو ان يكون الوضع باعتبار الشارع وانما وجب حملها على هذا التقدير
على المعنى الشرعية اذا لم تكن الشارع انما هو باصطلاحه قوله بناء على الثاني وهو
ان يكون استعمال الشارع لها بطريق المجاز وانما وجب حملها على هذا التقدير على المعنى اللغوي
فان الظاهر ان الشارع يتكلم على قانون اللغة ولان حمل اللفظ على المعنى المجازي موقوف على
القرينة وبدونها يحمل على المعنى الحقيقي قطعا صح

عن القرائن في كلام الشارع فانها تحمل على المعاني المذكورة بناء على الاول
وعلى اللغوية بناء على الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع
فانها تحمل على الشرعي بغير خلاف احتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة
اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة
لاداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص
ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك
علامة الحقيقة ثم ان هذا لا يحصل الا بتصرف الشارع ونقلها
اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم في استعمالها
في غير معانيها ان يكون حقايق شرعية بل يجوز كونها مجازات
ورد بوجهين احدهما بانه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها
في معانيها لمناسبة معنى اللغوي ولم يخلف يكن ذلك معهودا
من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة
وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها
في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانه انما
حدث ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى

فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعانى تفهم من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة
ولو كان مجازات لغوية لما فهمت الا بقرينة وفى كلا هذين الوجهين مع
اصل الحجة بحث اما فى الحجة فلان دعوى كونها اسماء لمعانيها الشرعية
لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع
فهى ممنوعة وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالمدعى يلزم ح كونها
حقايق عرفية لهم لا حقايق شرعية لهم ولنا فى الوجه الاول فلان قوله
فلذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوعة اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة
انما هو فى عرف اهل الشرع لا فى اطلاق الشرع فهى ح حقيقة عرفية
لهم لا شرعية واما فى الوجه الثانى فلما اوردناه على الحجة من ان السبق
الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع حجة
النافين وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير
معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بتعلمه
ولا ريب ان الفهم شرط التكليف ولو فهموها اياها النقل لنقلها الينا
لمشاركتنا لهم فى التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لو وجد
قطعا والا لما وقع الخلاف فيه والثانى لا يفيد العلم على ان العادة

يقتضى

يقتضى لمثله بالتواتر الوجه الثانى انها لو كانت حقايق شرعية لكانت
غير عربية واللازم باطل والملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص
الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها
لانه المفروض فلا يكون عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون
القران عربيا لاشتماله عليها وما بعضه خاصة عربى فلا يكون عربيا
كله وقد قال سبحانه انا انزلناه قرانا عربيا واجيب عن الاول بان
فهمها لهم ولنا باعتبار التزويد بالقرائن كاطفال يتعلمون اللغات
من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من
لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعى لا ينكر فان عنيتم بالفهم
التفهيم وبالنقل ما يتناول هذا منعنا بطلان اللازم وان عنيتم
التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة وعن الثانى بالمنع من
كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقايق شرعية فى تلك
المعانى مجازات لغوية فى المعنى اللغوى فاذا المجاز انما الحادثة غير
وان لم يصرح العرب باحادها لدلالة الاستقراء على تجويزهم لها
ومع التنزل نمنع كون القران كله عربيا والضمير فى انا انزلناه للشرع

لا للقرآن وقد يطلق القرآن على السورة وعلى الآية فان قيل يصدق
على كل سورة وآية انها بعض القرآن وبعض الشيء لا يصدق عليه
انه نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل في
اسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الآحاد المذكورة المخصوصة فلا
على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع
فيصدق على الكل وعلى اي بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويراد
بالماء مفهوم الكلي وقد يراد به بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي هو
لحد جزئيات ذلك المفهوم والقرآن من هذا القبيل فيصدق على السور
انها قرآن وبعض من القرآن باعتبارين على انا نقول ان القرآن قد وضع
بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعا آخر فيصح بهذا الاعتبار
ان يقال السورة بعض القرآن اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف الحجتين
والتحقيق ان يقال لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني اللغوية وكونها
حقائق فيها لغة ولم يعلم من حال الشارع الا انه استعملها في المعاني
المذكورة اما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل او انه غلب في زمانه
واشتهر حتى افاد بغير قرينة فليس بمعلوم لجواز الاستناد في فهم المراد

الى القرائن الحالية او المقالية فلا يبقى لنا وثوق الى الافادة مطلقا وبدونه
لا يثبت المطلوب فالترجيح لمذهب النافين وان كان المنقول من دليلهم
مشاركا في الضعف لدليل المثبتين **اصل** الحق ان الاشتراك واقع في لغة
العرب وقد اخاله شرذمة وهو شاذ ضعيف ولا يلتفت اليه ثم ان القائلين
بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه
من المعاني ممكنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه آخرون مطلقا وفصل ثالث فمنعه
في المفرد وجوزه في التثنية والجمع ورابع ففاه في الاثبات واثبته
في النفي ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد
بعض هؤلاء انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فيجب حمله عليه
ح وقال الباقون انه بطريق المجاز **والاقوى** عندي جوازه مطلقا
لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة لنا على الجواز انتفاء المانع
بما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون وعلى كونه مجازا في
المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فتفتقر في ارادة الجميع
منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف
موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء

فيكون مجازا فان قلت محل النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كل من
المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذلك على ان يكون كل منهما
مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا في مجموع المركب الذي احدانما
جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان للكل
تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة
للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت لم يرد بوجود ا
محلاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل
في مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل
كما توهمه بعضهم لورد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة
كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء
اعتبار قيد الوحدة كما ذكرناه واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له
اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل
وارادة الجزء وهو غير مشتبه بشيء مما اشترط في عكسه فلا اشكال
ولنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف
والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات الا ترى انه

يقولان ويزيدون وما اشبه هذا مع كون المعنى في الاحاد مختلفا وقيل
بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد وح فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة
من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على ان يكون كل واحد منها تاما
في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته احتج المانع مطلقا انه لو جاز
استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع
لكل من المعنيين وان الاستعمال في كل واحد منهما واذا كان بطريق الحقيقة
يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو ح بيان
الملازمة ان له ح ثلث معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد
فرض استعماله في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا و
ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا و
فيلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما
وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء بهما
وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم والجواب انه منافشة
لفظية اذ المراد بغير المدلولين معا لا بقاؤه لكل واحد منفردا وغاية
ما يمكن ح ان يقال ان مفهومي المشترك هما منفردان فاذا استعمل في

لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع البحث الى تسمية ذلك استعمالا له
في مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من
خص المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد المعنى
بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى
المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا وفيه نظر يعلم
مما قلناه في حجة ما اختيرناه والحق ان هذا الدليل انما يقتضي نفي كون
الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي صحته مجازا حيث يوجد
العلاقة المجوزة له فلا واحتج من خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم
فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند
الاثبات فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء التعدد في النفي وحجة مجوزيه
حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط
ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شان الماهية لا بشرط
شيء وهو متحقق في حال الانفراد عن الاخر والاجتماع معه فيكون
والجواب ان الوحدة يتبادر من المفرد عند اطلاقه وذلك اية الحقيقة
وح فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شيء بل هي بشرط

وانما فيما عداه فالمدعى حقيقة كما اسلفناه وحجة من زعم انه مجاز في الجمع عند التجرد
من القرائن قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان
السجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف لذلك
قطعا وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة
من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان والجواب
من وجوه احدها ان معنى السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع
وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا وثانيها ان
الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل يسجد له كثير من الناس والثانية
بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا التقدير لان قوله
يسجد له من السموات وقوله تعالى وملائكته يصلون مقارن له
وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل قوله نحن بما عندنا وانت
بما عندك راض والرأي مختلفان اي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا
فيكون قد كرر اللفظ مرادا به في كل مرة معنى لان المقدر في حكم المذكور
وذلك جائز بالاتفاق وثالثها انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين

كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل وان كان المجاز على خلاف
الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع في مظاهره فان
وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة كما هو المدعى اصل
واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كاختلافهم في
استعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم وجوزه آخرون ثم اختلف المجوزون
فاكثرهم على انه مجاز وربما قيل بكونه حقيقة ومجازا بالاعتبارين
وحجة المانعين بانه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين لزم الجمع بين
المتنافيين اما اللازمة لان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة
عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة
مانعة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء
والا لزم الملزوم بدون اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق
بين المجاز والكناية وح اذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لا
فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار ارادة
المعنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم واما بطلانه فواضح وحجة الجواز
انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز معاندة فان واذا لم يكن

ثم منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم واحتج القائل بكونه مجازا بانه
استعمال لها استعمال في غير ما وضع له اولا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا
في الموضوع له وهو الآن داخل فكان مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة
ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة
في احدهما ومجاز في الآخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وجوب
المانعين عن حجة الجواز ظاهر بعد ما قرروه في وجه الثاني واما الحجتان
الاخيرتان فهما ساقطتان بعد ابطال الاولى وتزيد الحجة على مجازيته بانه
فيها خرج مجاز عن محل النزاع اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين
على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما مر آنفا
في المشترك وما ذكر في الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي
شامل للمعنى الحقيقي والمجازي الاول فهو معنى ثالث لهما وهذا النزاع
لا نزاع فيه فان قلنا في الصحة بجواز ارادة المعنى المجازي الشامل وبني
ذلك بعموم المجاز مثل ان نريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي
في دار فلان الدخول فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة وبالعلة
وراكبا وهو المجاز ان والتحقيق عندي في هذا المقام انهم ان ارادوا

بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ ح تمام الموضوع له حتى مع الوحدة
الملحوظة في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها
لان ارادة المجاز تعاند من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم
القرينة للمانعة وان اراد وابه المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه
منفردا كما فرق في جواب حجة المانع في المشترك اتجه القول بالجواز لان
المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازيا للفظ فالقرينة
اللازمة للمجاز لا تعاند وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك هو
هذا المعنى فالظ اعتباره هنا ايضا ولعل المانع في الموضعين بناه على
الاعتبار الاخر وكلامه ح متجه لكن قد عرفت ان النزاع يعود معه لفظيا
ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا ح فان المعنى الحقيقي
لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض فيكون اللفظ فيه مجازا ايضا

المطلب الثاني في الاوامر والنواهي وفيه بحثان البحث الاول في الاوامر
اصل صيغة افعل وما في معناه حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى
وفاقا لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط وقال قوم
في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقال علم الهدى

مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا في اللغة واما في العرف الشرعي
فهي حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا الوجوب
ام الندب وقيل هي مشتركة بين ثلثة اشياء الوجوب والندب والاباحة
وقيل القدر المشترك بين هذه الثلثة وهو الاذن وزعم قوم انها مشتركة
بين اربعة امور وهي الثلثة السابقة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر
لكنها شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها اذ
وجوه الاول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا ولم يفعل عد
عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى
الوجوب ولا يتوقف على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالبا فعلم
انما يفهم منها الامر مجردا الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء
فيقدر كذلك لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء
الذم وبضميمة اصالة عدم النقل الى ذلك يتم المطلوب الثاني قوله تعالى
مخاطبا لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا
في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فان
هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض

قوله تعالى يخالفون عن امره يعني اصابة الفتنة او العذاب فيتعين الاستدلال
مبني على ان يكون الموصول فاعلا حقيقة وهو ممنوع لجواز ان يكون مفعولا اقيم
مقامه فقدم من لا يخالف مخالف الامر لان مخالف الامر واجيب بان النحاة نقلوا
عن اسناد الفعل الى الفاعل اقوى من اسناده الى المفعول ووجب كلام الله على ما هو
اقوى واحسن الا لمانع ولا مانع هنا قيل فليكن الفاعل مضمرا والموصول مفعوله واجيب
بان الضمير لو كان لعاد الى المستسلمين فيصير المعنى فليحذر الذين يستسلمون لو اذا عن امره
يخالفون عن امره وهذه غير سديد لان
المستسلمين هم المخالفون للامر فلا يصح
ان يؤمروا بالحذر عن انفسهم على انه يبقى
ان تصيبهم فتنة بلا حذر لان الحذر لا يتعدى
الى مفعولين فقيل فليكن مفعولا له للحذر
او للمخالفة واجيب بان اصابة الفتنة
ليست علة للحذر لانتفاء اجتماعهما معه
ولا للمخالفة لان المفعول له غرض لفاعل
الفعل والمخالفون ليس غرضهم اصابة الفتنة

الاكلوا والاعتبار لو ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها الى
قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب فان قيل الآية
انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوبه
الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع فيه قلنا هذا الامر للايجاب
والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب او اباحته ومع التنزل
فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي
للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي كان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال
على الله سبحانه واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي
للعذاب وهو مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال
مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك المامور به وليس كذلك بل المراد بها
حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر
الى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان بالمامور به واما المعنى
الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه
الا بدليل وكانها في الآية اعتبرت متضمنة معنى الاعراض فعديت بعن

فان قيل

فان قيل قوله تعالى والآية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادته الوجوب في جميع
الاوامر قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد واكل
عمرو وابنه ذلك لجواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال في الآية فليحذر الذين
يخالفون عن امره الا الامر الفلاني على ان الاطلاق كاف في المطلوب اذ لو كان
حقيقة في غير الوجوب ايضا لحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الامر
الرابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذمهم على مخالفة
الامر ولولا انه للوجوب لم يتجه الذم وقد اعترض اولا بمنع كون الذم على
المامور به بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين
وثانيا بان الصيغة تفيد العموم لوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا
فلعل الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن الاول
بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم
فان كان الاول جاز ان يستحق الذم بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب
فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول فان كان
غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا لذم قوم بتركهم
ما امروا به وعن الثاني بانه تعالى رتب الذم على مخالفة مجرد الامر فدل على

على ان الاعتبار به لا بالقرينة احتج القائلون بانه للندب بوجهين احدهما
قوله تعالى اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الايتاء
بالمأمور به الى مشيتنا وهو المعنى بالندب واجيب بالمنع من رده الى مشيتنا
وانما رده على استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة قالوا
لا فارق بين السؤال والامر الا الرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة
السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الوجوب
لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القائل بكون الامر
للايجاب يقول ان السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عند من يقول
لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه لكن لا يلزم منه الوجوب
اذ الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤول القبول وفيه نظر
والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدمه
حجة القائلين بانه للقدر المشترك ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب
كقوله تعالى اقيموا الصلوة واخرى في الندب كقوله تعالى وكاتبوهم فان كانت
موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون
حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز

والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل
عليه وقد بينا بالادلة السابقة انه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا
من كونه مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة
الى المجاز اذا تعارضا على ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك
لان استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له
بقيد الخصوصية فيكون استعماله فيه معها استعمالا في غير ما وضع
له فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازا او للقدر
المشترك ومع ذلك فالتجوز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقل منه
بتقدير القدر المشترك لانه في الاول مختص باحد المعنيين وفي الثاني
حاصل فيهما وربما توهم تساويهما باعتبار ان استعماله في القدر المشترك
على الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الآخر على الثاني
وليس كما توهم لان استعمال في القدر المشترك ان وقع فعلى غاية الندرة
والشذوذ فاين هو من اشتهار الاستعمال في كل من المعنيين وانتشاره
واذا ثبت ان التجوز اللازم على التقدير الاول اقل كان بالترجيح اولى
الدليل الحق احتج السيد رض على انها مشتركة لغة بانه لا شبهة في

استعمال صيغة الأمر في الإيجاب معاني اللغة والتعارف والقرآن والسنة
وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وإنما يعدل عنها بدليل قال وما
اللفظة الواحدة في الشيئين أو في الأشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد
في الدلالة على الحقيقة والحجة على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة الى
العرف الشرعي كل الصحابة كل أمر ورد في القرآن والسنة على الوجوب
وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى أورد على صاحبه
أمر من الله سبحانه أو من رسوله صلى الله عليه وآله السلام لم يقل صاحبه هذا
أمر والأمر يقتضي الندب أو الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في الأمر
والوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم أيضا
أن ذلك من شأن التابعين لهم وتابعي التابعين فطال ما اختلفوا
وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة
عليهم بذلك حتى جرت عادتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة
في هذا الباب قال رحمه الله وأما أصحابنا معشر الإمامية فلا
يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وإن اختلفوا في أحكام هذه الألفاظ
في موضوع اللغة ولم يجعلوا قط ظواهر هذه الألفاظ الا على ما بيناه ولم

يوقف

قوله ولا يذهب عليك ح اقول اراد السيد ان الصحابة حملوا كل امر مطلق مجرد
عن القرائن الوجوب والندب على الوجوب توضيحه ان الاوامر القرآنية والنبوية منها محمول
على الوجوب بلا نزاع ومنها محمول على الندب كذلك ومنها محتمل للامرين ظاهرا والسيد
جعل الثالث مورد الخلاف المذكور فقال هل الصحابة حملوا كل امر مطلق محتمل للامرين
ظاهرا على الوجوب فلو لم يكن مطلق الامر للوجوب لما صح ذلك ويؤيده قوله وكما يناظر
بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ولم يرد الاوامر القرآنية والنبوية لهم محمولة عندهم على
الوجوب حتى يكون منافيا لما سبق منه ويراد ذلك نورد عليه سوى المنافات
المذكور ان هذا لا يصح بنفسه لان كثيرا من اوامر الكتاب والسنة محمولة على الندب
اتفاقا وكان قوله فتامل اشارة الى ما ذكرناه ط ح

ولم يتوقفوا على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة
والجواب عن احتجاجه الاول انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق
الامر ع فاثم ان مجرد استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة ايضا
بل يكون مجازا الوجود اماراته وكونه خيرا من الاشتراك وقوله ان استعمال
اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد فلا
على الحقيقة انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ الى الشيئين او الاشياء في
الاستعمال اما مع التفاوت بالتبادر وعدمه او بما اشبه هذا من علامات
الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت وانما احتجاجه على انه
في العرف الشرعي للوجوب فيحقق ما ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب
انما هو لكونه له لغة ولان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي تغيير اللفظ
عن موضوعه اللغوي وهو مخالف للاصل هذا ولا يذهب عليك ان
ادعائه في اول الحجة استعمال الصيغة للوجوب والندب في القرآن والسنة
مناف لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد في القرآن والسنة على الوجوب
فتامل احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا لشيء
من المعاني لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مجال له

واما النقل وهو اما الآحاد ولا يفيد العلم او التواتر والعادة تقتضي امتناع
عدم الاطلاع على المتواتر ممن بحث وجهد في الطلب فكان الواجب ان
لا يختلف فيه والجواب منع الحصر فان ههنا قسما آخر وهو ثبوته
بالادلة التي قدمناها ومرجعها الى تتبع مظان استعمال اللفظ لا
الدالة على المقصود به عند الاطلاق حجة من قال بالاشتراك بين ثلثة
اشياء استعماله فيها على حد ما سبق في احتجاج السيد على الا
الاشتراك بين شيئين والجواب الجواب وحجة القائل بانه للقدر
المشترك بين الثلثة وهو الاذن حجة من قال انه لمطلق الطلب وهو
القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابها الجوابها واحتج من زعم
انها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال
بالاشتراك وجوابه مثل جوابه فائدة يستفاد من تضاعيف احاديثنا
المروية عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة الامر في الاندب
كان شائعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوية احتمالها
من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق
في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلام **اصل**

لحق

لحق ان صيغة الامر بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل
على طلب الماهية وخالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار ونزلهم منزلة
ان يفعل ابدا واخرون جعلوها للمرة من غير زيادة عليها وتوقف
جماعة فلم يدروا الا انها هي لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة
الفعل والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما
فكما ان قول القائل اضرب غير متناول لزمان ولا مكان ولا آلة يقع بها
الضرب كذلك غير متناول للعدد في كثرة ولا قلة نعم لما كان اقل ما يمتثل
به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق
الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها وبتقرير آخر وهو انا نقطع بان المرة والتكرار
من صفات الفعل اعني المصدر كالقليل والكثير لانك تقول ضربا
قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر فتقيده بصفاته المختلفة ومن البين
ان الموصوف وبالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها ثم انه
لا خفاء في انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعني المعنى المصدري
ويكون معنى اضرب مثلا طلب ضرب ما فلا يدل على صفة الضرب
من تكرار او مرة او نحو ذلك وما يقال من ان هذا انما يدل على عدم

افادة الامر الوحدة او التكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة فجوابه انا
قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل
واين هذا عن الدلالة على الوحدة او التكرار احتج الاولون بوجوه احدها
انها لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكرر اقتضاؤه الثاني
ان النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما في
الدلالة على الطلب والثالث ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يفيد التكرار
وانما يلزم التكرار في المامور به والجواب عن الاول المنع من الملازمة
اذ لعل التكرار انما فهم من دليل اخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد امر
به ولا تكرار وعن الثاني من وجهين احدهما انه قياس في اللغة وهو باطل
وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما بيان الفارق فان النهي يقتضي انتهاء
الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي
اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور
به بخلافه في النهي اذ الترك يجتمع ويجامع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم
كون الامر بالشيء نهيا عن ضده او تخصيصه بالضد العام وارادة الترك
منه منع كون النهي الذي في ضمن الامر نهيا عن المنهي عنه دائما بل قد يقع

بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه فان كان ذلك دائما فدائما
وان كان في وقت ففي وقت مثلا الامر بالحركة دائما يقتضي المنع من السكون
دائما والامر بالحركة في ساعة يقتضي المنع عن السكون فيها لا دائما
من قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة
عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد والجواب انه انما صار
ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر
ظاهر في المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما
بعدها ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية
وثالثة لعد ممتثلا واتيا بالمامور به وما ذاك لكونه موضوعا
للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة
وذلك يحصل بايهما وقع واحتج المتوقفون بمثل ما مر من انه
لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والاحاد لا يفيد والتوقف
يمنع الخلاف والجواب على سنن ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر
فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ امارة وضعه له وعدمه
دليل على عدمه وقد بينا انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل

وذلك كاف في اثبات مثله **اصل** ذهب الشيخ وجماعة الى ان
الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد
هو مشترك بين الفور والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على
دلالة تدل على ذلك وذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد
والعلامة رحمهما الله الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل
على مطلق الفعل وانه لو حصل كان مجزيا وهذا هو الاقوى لنا انظر
ما تقدم في الفكر ارمن ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي
خارجان عنها وان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة له
عليهما حجة القول بالفور امور ستة **الاول** ان السيد اذا قال
لعبده اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر عد عاصيا والبك
معلوم في العرف ولولا افادته الفور لم يعد في العصاة واجيب عنه
بان ذلك انما نفهم بالقرينة لان العادة قاضية بان طلب السقي
انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع ما يكون الصيغة
فيه مجردة **الثاني** انه تعالى لعن ابليس لعنه الله على ترك السجود لآدم
بقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور

لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم تامرني بالبدار وسوف
اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين ولم
يات بالفعل فيه والدليل على التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت
فيه من روحي فقعوا له ساجدين **الثالث** انه لو شرع التاخير
لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف اما الملازمة
فلانه لولاه لكان الى الخروج منه الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه
غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال اذ يجب على المكلف
ح ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي
كلف بالمنع عن التاخير عنه واما انتفاء اللازم فلانه ليس فيه
اشعار بتعيين الوقت ولا دليل عليه من خارج والجواب من
وجهين احدهما النقض بما لو صرح بجواز التاخير ازلا تراع في
امكانه وثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال لو كان التاخير متعينا
اذ يصير تعريف الوقت الذي يؤخر اليه واما اذا كان جائزا
فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال **الرابع**
قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة سببها وهو الفعل

المامور به لا حقيقتها لانها فعل الله تعالى فيستحيل مسارعة العباد اليها
مع فجب المسارعة الى فعل المامور به وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات فالمراد
فعل المامور به من الخيرات فجب الاستباق اليه وانما يتحقق المسارعة
والاستباق بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك محمول على افضلية المسارعة
والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة
والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا ترى انه
لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل ان
العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره
عنه لا يسمى مسارعة واستباقا فلا بد من حمل الامر في الايتين على الندب
والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة وذلك
ليس بجائز فتامل الخامس ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم وكل
منشئ كالقائل هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك
الامر الحاقا بالاعم الاغلب وجوابه اما اولا فبانه قياس في اللغة
لانك قست الامر في افادته الفور على غيره من الخبر والانشاء وهما لا
يخصصه واما ثانيا فبالفرق بينهما بان الامر لا يمكن توجهه الى الحال

اذ الحاصل الا يطلب بل الى الاستقبال لما مر واما الاقرب الى الحال
الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثاني
الا لدليل السادس ان النهي يفيد العموم الفور فيفيده الامر لانه طلب
مثله وايضا الامر بالشيء نهي عن اضداده وهو تقتضي الفور نحو ما
في التكرار انفا وجوابه يعلم من جواب السابق فلا يحتاج الى تقريره
احتج السيد بان الامر قد يرد في القران واستعمال اهل اللغة ولم
به الفور وقد يرد ويراد به التراخي فظاهر استعمال اللفظ في الشيء
يقتضي انها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما وايضا يحسن بلا شبهة
ان يستفهم المامور مع فقد العادات والامارات هل اريد منه
التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ
والجواب ان الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما
الفور والتراخي يفهمان من لفظه بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام
كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد يستفهم عن افراد المتواطي لشيوع
التجوز به عن احدها فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال ولهذا
يحسن فيما نحن فيه اذ يجاب بالتخيير بين الامرين حيث يراد المفهوم

من حيث هو هو دون ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان
موضوعا لكل واحد منها بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما منه
خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب للمجاز ومن المعلوم خلافه **فائدة**
اذا قلنا بان الامر للفور ولم يبين المكلف بالمامور به في اول اوقات
الامكان يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق احتجوا
للاول بان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق وذلك
يوجب استمرار الامر وللثاني بان قولنا افعل يجري مجرى قولنا افعل في
الآن الثاني من الامر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد هكذا
نقل المحقق والعلامة الاحتجاج ولم يرتجحا شيئا بنى العلامة الخلاف
على ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الوقت الثاني فان عصيت
ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في زمن الثاني من غير بيان حال
الزمن الثالث وغيره فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمنة
وان قلنا بالثاني لم يقتضه فالمسئلة لغوية وقد سبقه الى
هذا الكلام بعض العامة وهو وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى
اذ الاشكال انما هو في مدرك الوجهين اللذين بني عليهما الحكم الاخير

فكان الواجب ان يبحث عنه والتحقيق في ذلك ان الادلة التي
على ان الامر للفور وليس مفادها على تقدير تسليمها متحدا ومنها ما
يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل
على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الايات
المامور فيها بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاول
ليس له على القول بسقوط الوجوب بحيث يعصي اول اوقات الامكان
لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر
فكان بمنزلة ان تقول وجبت عليك الامر الفلاني في اول اوقات
الامكان ويصير من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته
ومن اعتمد على الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني
لان الامر يقتضي باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت
كان وايجاب المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى
وجوب المبادرة فحيث يعصي المكلف بمخالفته يبقى مفاد الامر الاول
بحاله هذا والذي يظهر من مساق كلامهم ارادة المعنى الاول فينبغي
حينئذ القول بسقوط الوجوب **اصل** الاكثرون على ان الامر بالشيء

قوله على ان الامر بشيء مطلقا ما يتعلق به الامر اما مطلق وهو ما عرفه بعضهم بما لا يتوقف تعلق الامر به على مقدمة وجوده
من حيث هو كذلك واما مقيد وهو بخلافه واما بحيثية بلوازم ان يكون الشيء مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومقيدا بالنسبة الى اخرى
كالصلوة فانها مطلقة بالنسبة الى الطهارة ومقيدة بالنسبة الى الوقت والقدرة والحيثية معتبرة في تعريف الاضافات
كما صرح الشيخ في الشفاء في بحث الجنس والفصل واذا عرفت هذا فنقول قوله مطلقا احتراز عن المقيد فان الامر بالزكوة والصلوة
مثلا لا يقتضي ايجاب ما يتعلق به الامر بها كالنصاب والاستطاعة والوقت اتفاقا

مطلب يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه
مقدورا وفصل الموافق في السبب وخالف في غيره فقال بعدم وجوبه
واشتهر حكاية هذا القول عن الرازي وكلامه في الذريعة والشافي
غير مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك في بادي الرأي حيث حكى فيها عن
بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وقال
ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشيء الا به سببا
فالامر بالمسبب يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة
للفعل وشرطا فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ
في الاحتجاج لما صار اليه وقال في جملته ان الامر ورد في الشريعة
على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة والحج
فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب او نتمكن من الزاد
والراحلة والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه
وهو الصلوة وما جرى مجراها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر
في الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا وفرق في ذلك بين
السبب وغيره بانه صح ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود

السبب اذ مع وجود لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومحال
الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز ان يكلفنا
الصلوة بشرط ان يكون قد تكلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج وبنى
على هذا الشافعي نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام على
الرعية بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به وهذا كما تراه
ينادي بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب الاصولية المشهورة لهذا
الاصل وما اختاره السيد فيه محل تامل وليس الغرض التعرض لتحقيق حاله
هنا تمامه فلنعد الى البحث في المعنى المعروف والحجة بحكم السبب فيه
انه ليس محل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع وان القدرة
غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها بل قيل
ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق القدرة
بها اما مع عدم الاسباب فلامتناعها واما معها فلكونها لازمة
لا يمكن تركها فحينئذ دوام متعلق ظاهرا بمسبب فهو بحسب الحقيقة
متعلق بالسبب فالواجب حقيقة هو وان كان في الظاهر وسيلة
له وهذا الكلام عندي منظور فيه لان المسببات وان كانت

لا يتعلق بها ابتداء لكنها يتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا القدر

كاف في جواز التكليف بها ثم انضمام الاسباب اليها في التكليف رفع

ذلك الاستبعاد المدعى في حال الانفراد ومن ثم حكى بعض الاصوليين

القول بعدم الوجوب فيه ايضا عن بعض ولكنه غير معروف وعلى ما

فالذي اراه ان البحث في السبب قليل الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب

نادر واثر الشك في وجوبه هين واما غير السبب فالاقرب عندي

فيه قول المفصل لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحد من

الثلث وهو ظاهر ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر بانه غير واجب

والاعتبار الصحيح بذلك شاهد ولو كان مقتضيا لوجوبه لامتنع

التصريح بنفيه احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب ايضا

للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي

بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض

يجوز تركه وح فان بقي ذلك الواجب واجبا لزم تكليف ما لا يطاق

اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا

خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبيان بطلان كل من قسمي اللازم

وايضا فان العقلاء لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مطلقا وهو دليل الوجوب
والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب بانا لمقدور وكيف يكون
والبحث انما هو في المقدور وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول والحكم
بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم
واطلاق القول فيه يوهم ارادة المعنى الشرعي فينكر وجوز تحقق الحكم
العقلي هنا دون الشرعي يظهر بالتامل وعن الثاني منع كون الذم على
ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المامور به حيث لا ينفك عن
تركها **اصل** الحق ان الامر بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن
ضد الخاص لا لفظا ولا معنى واما العام فقد يطلق ويراد به احد
الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه
في الحقيقة فلا يقتضي النهي عنه ايضا وقد يطلق ويراد به الترك
وعلى هذا يدل الامر على النهي عنه بالتضمن وقد ذكر الخلاف في هذا
الاصل واضطرب كلامهم في بيان محله من المعاني المذكورة للضد
فمنهم من جعل النزاع في الضد العام بمعناه المشهور اعني الترك وسكت
عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من

قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف
اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا وعند
في هذا نظر لان النزاع ليس بمنحصر في اثبات الاقتضاء ونفيه ليرتفع في
الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه
واجبا بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في انه هل هو عينه او يستلزمه
كما ستسمعه وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب
ثم ان محصل الخلاف هنا انه ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي
عن ضده في المعنى وآخرون الى انه يستلزمه وهو من مطلق الاستلزام
وبين مصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم
معنى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضاء
في الخاص لفظا انه لو دل لكانت واحدة من الثلث وكلها منتفية
اما المطابقة فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه
وحقيقة الوجوب ليست الا ايجاد الفعل مع المنع من الترك وليس
هذا معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة واما التضمن فلان جزئه
هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته لاضداد الوجودية المعبر عنها

بالخاص واما الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي والعرفي ونحن نقطع بان
تصوره معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلا
عن النهي عنه ولنا على انتفائه معنى ما سبينه من ضعف متمسك مثبتيه
وعدم قيام دليل صالح سواه عليه ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك
ما علم من ان ماهية الوجوب مركبة من الامرين احدهما المنع من الترك
الامر الدلالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح
احتج الذاهب الى انه عين النهي عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما
مثله او ضده او خلافه والتالي باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل شيئين
اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية او لا والمراد بالصفة النفسية
ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان و
يقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز له فان
تساويا فيها فمثلان كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا بان
يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما او لا فان تنافيا
فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه
انتفاء اللازم باقسامه انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد

وهما مجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون الذي هو ضدها
ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع
السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع
النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال اما لانهما نقيضان اذ يعد افعل هذا
وافعل ضده امرا متناقضا كما يعد فعله وفعل ضده خبرا متناقضا واما
لانه تكليف بغير الممكن وانه محال والجواب ان كان المراد بقولهم الامر بالشيء طلب
ترك ضده على ما هو حاصل المعنى انه طلب لفعل ضد ضده الذي هو نفس
الفعل المامور به فالنزاع لفظي لرجوعه الى تسمية فعل المامور به تركا
لضده وتسمية طلبه نهيا وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت فحصله
ان الامر بالشيء له عبارة لغوية كالاعجمية تخوانت وابن لخت خالتك
ومثله لا يليق ان يدون في الكتب وان كان المراد انه طلب للكف عن ضده
منعنا ما زعموا انه لازم للخلافين وهو اجتماع كل مع ضده الآخر لان
الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احدهما
مع الشيء يوجب اجتماع الآخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو محال وقد
يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضده الآخر

يستلزم

يستلزم اجتماع الضدين حجة القائلين بالاستلزام وجهان الاول ان
حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب يدل على
النقيض بالتضمن واعتذر بعضهم عن اخذ المدعى للاستلزام واقتضاء
الدليل التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم ارادوا
بالنقيض الذي هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من محل النزاع في شيء
اذ لا خلاف في ان الدال على الوجوب دال على المنع من الترك والخروج الواجب
عن كونه واجبا وان ارادوا احد الافراد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم
الوجوب ليس بزائد على رجحان الفعل مع المنع من الترك واين هو من ذلك
وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه في بيان محل النزاع علمت ان هذا
الجواب لا يخرج عن نظر الجواز لكون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل
الاستلزام في مقابلة من ادعى انه عين التمني لا على اصل الاقتضاء وما
ذكر في الجواب انما يتم على التقدير الثاني والتحقيق ان يرد في الجواب
بين الاحتمالين فيتلقى بالقبول على الاول مع حمل الاستلزام على التضمن
ويرد بما ذكر في هذا الجواب على الثاني الوجه الثاني ان الامر الايجابي طلب
فعل يدل على تركه اتفاقا ولا يدل الا على فعل لانه المقدور وما هو فيهما

الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بانهما كان يستلزم النهي
عنه اذ لا ذم بما لا ينهى عنه لانه معناه والجواب المنع من انه لا ذم الا على فعل
بل انما يذم على انه لم يفعل سلمنا لكنا نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل بترك
هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا في النهي عنه واعلم ان بعض اهل العصر
جعل القول في الاستلزام منحصرا في المعنى فقال التحقيق ان من قال بان الامر
بالشيء يستلزم النهي عن ضده لا يقول بانه لازم عقلي له بمعنى انه لا يتصور
الامر من تعقله وتصوره بل المراد باللزوم العقلي مقابل الشرعي بمعنى ان العقل
يحكم بذلك اللزوم لا الشرع قال والحاصل انه اذا امر الامر بفعل فيصدق
ذلك الامر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضي بذلك هو العقل فالنهي عن الضد
لازم له بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله بل
انما خطاب تبعي كالامر بعقد الواجب اللازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم
ان يتصور الآمر هذا كلامه وانت اذا تصورت كلام القوم رايت ان
هذا التوجيه انما يتمشى في قليل من العبارات التي اطلق فيها الاستلزام
واما الاكثرون فكلامهم صريح في ارادة اللزوم باعتبار دلالة اللفظية
فحكمه على الكل بارادة معنى الذي فكره تعسف بحت بل فرية بينة

واحتج المفصلون على انتفاء الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرناه في برهان ما انتفى
وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذي هو المامور به لا يتم
الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وح فيجب ترك فعل الضد الخاص
وهو معنى النهي عنه وجوابه يعلم مما قلنا انفا فانا نمنع وجوب ما لا يتم
الواجب الا به مطلقا بل الحق ذلك بالسبب وقد تقدم والثاني ان فعل الضد
الخاص مستلزم لترك المامور به وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان
مستلزم المحرم محرم والجواب ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء والعلية
منعنا المقدمة الاولى وان اردتم به مجرد عدم الانفكاك في الوجود فالخاص
على التجوز منعنا الاخيرة وتنقيح البحث ان الملزوم ان كان علة للازم
لا يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم نحو ما ذكر في توجيه
الاقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب فان العقل يستبعد تحريم المعلول
من دون تحريم العلة وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء التحريم
في احد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة فيختص معلول الاخر الذي
هو المحرم بالتحريم من دون علته واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك
في العلة فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل

تحريم احد الامرين المتلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الآخر وقضاء ذي تحقيقا
ان تضاد الاحكام باسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في الامرين متلازمين
ويدفعه ان المحال انما هو اجتماع الضدين في موضع واحد على ان ذلك لو
لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح كما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد ان يتحقق
في ضمن فعل من الافعال الضرورية ولا يجب وجوب ذلك فلا يجوز ان يكون الفعل
المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم
وبشاعة هذا القول غير خفية ولهم في رده وجوه في بعضها تكلف حيث
ضايقهم القول بوجوب ما لا يتم الا به مطلقا لظنهم ان الترك الواجب لا يتم
الا بفعل من الافعال فيكون واجبا تخييريا والتحقيق في رده انه مع وجود
الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما هو من لوازم
الوجود حيث نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر
وان قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف من كل فعل فلا يكون
هناك الا الترك واما مع انتفاء الصارف وتوقف الامتثال على فعل
منها للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا مع فعله فمن يقول بوجوب
ما لا يتم الواجب الا به مطلقا يلتزم بالوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه

كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به فهو في سعة من هذا ومن غيره واذا
تمهد هذا فاعلم انه لو كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور به
انه لا ينفك عنه وليس بينهما علية ولا مشاركة في العلة فقد عرفت
ان القول بتحريم الملزوم مع تحريم اللازم لا وجه له وان كان المراد انه علة
فيه وهو مقتض له فهو مما هو بين من ان العلة في الترك المذكور انما هو
وجود الصارف عن فعل المامور به وعدم الداعي اليه وذلك مستقر
مع فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور صدورها من جميع شرائط التكليف
مع انتفاء الصارف الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا
القول بتقدير ان يراد بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه ايضا
ظهور ان الصارف الذي هو علة للترك ليس هو علة لفعل الضد
هو مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان
كافيا لا يتم الواجب الا به وقد ثبت سابقا عدم وجوب غير السبب
من مقدمة الواجب فلا حكم فيها بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف
باعتبار اقتضائه ترك المامور به يكون منهيا عنه كما عرفت فمتى اتى
به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة وذلك لا ينافي التوصل به الى

يحصل ويصح الاتيان بالواجب الذي هو احد الاضداد الخاصة ويكون
النهي متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها لا بالضد المصاحب للمعلول
وحيث رجع حاصل البحث ههنا الى البناء على وجوب ما يتم الواجب الا به
وعدمه فلو رام الخصم التعلق بما نبهناه عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه
كان يقول لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا موسعا
لكنه لا يصح في الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف
عن الفعل المامور به وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع
لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم
اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي ولا ريب في بطلانه لدفعنا
بان صحة البناء على وجوب ما يتم الواجب الا به يقتضي تمامية الوجه
الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان الذي يقتضيه
التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول به انه ليس على
حد غيره من الواجبات والا لكان اللازم في نحو ما اذا وجب الحج على
النائي فقطع المسافة او بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل
الامتثال الحج فيجب عليه اعادة السعي بوجه سائغ لعدم صلاحية

الفعل المنهي

الفعل المنهي عنه للامتثال كما سيأتي بيانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة
قطعا فعلم ان الوجوب فيها انما هو للتوصل بها الى الواجب ولا ريب انه
بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فسقط الوجوب لانتفاء
غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع كالصلوة مثلا يتوقف
حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده فاذا قلنا
بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة
واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب لان كراهته محرمة
فيجتمع حينئذ الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي وهو باطل كما سيجيء ايضا
لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى ما لا يتم الواجب
الا به فاذا فرض ان المكلف عصى وكره ضدا واجبا حصل له التوصل
الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما علم من مثال
الحج ومن هنا يجب ان يقال بعدم اقتضاء الامر النهي عن الخاص وان قلنا
بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه
بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب
وعدم الداعي لا يمكن التوصل فلا وجوب للمقدمة مع وقد عرفت

ان وجود الصارف وعدم الداعي مستمران مع الأضداد الخاصة ايضا
فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما تنهض دليلا
على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى
على من اعطاها حق النظر وح فاللازم عدم الوجوب ترك الضد الخاص
في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من كونه مقدمة له فلا
الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه وعليك بامعان النظر في هذه
المباحث فاني لا اعلم احدا حام حولها **اصل** المشهور بين اصحابنا
ان الامر بالشيئين او بالاشياء على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن
تخييرا بمعنى انه لا يجب الجمع ولا يجوز الاخلال بالجميع وانها فعل كان
واجبا بالاصالة وهو اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب
واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال العلامة ره ونعم ما قال
الظاهر انه لا خلاف بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل على
البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها الجمع ولا يلزمه الجمع بينها
وله الخيار في تعيين ايها شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا
به هذا فلا خلاف بينهما معنا نعم هنا مذهب يتبرأ كل واحد من المعتزلة

والاشاعرة

والاشاعرة منه ونسبه كل منهما الى صاحبه واتفقا على فساده
وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا الا ان الله تعالى
يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى ثم انه اطال الكلام
في البحث عن هذا القول وحيث كان هذه المثابة فلا فائدة لنا مهمة
في اطالة القول في توجيهه ورده ولقد احسن المحقق ره حيث قال بعد
نقل الخلاف في هذه المسئلة وليست المسئلة كثيرة الفائدة **اصل**
الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلا واقع على الاصح ويعبر
عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه قال اكثر الاصحاب
كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة
وانكر ذلك قوم لظنهم على انه يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا
على ثلثة مذاهب احدها ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهر
ذلك مختص باول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد ره على ما ذكره
العلامة وثانيها انه مختص باخر الوقت ولكن لو فعل في اوله لكان
جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها
انه مختص بالاخر واذا فعل في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف على صفات

على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات
المكلفين كان نفلا وهذا ان القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا وانما
هما لبعض العامة والحق عندنا وجميع اجزاء الوقت في الوجوب بمعنى ان المكلف
الاتيان به في اول الوقت ووسطه واخره في اي جزء اتفق ايقاعه
كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين تقائه على صفة التكليف وعدمه
ففي الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير وهل يجب البدل وهو العزم
على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخره عن اول الوقت او وسطه قال
السيد المرتضى ره نعم واختاره الشيخ ره على ما حكاه المحقق عنه وتبعه
السيد ابو المكارم بن زهرة والقاضي سعد الدين بن البراج وجماعة
من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة
وهو الاقرب فيحصل على ما اخترناه في المقام دعويان لنا على الاولى
منهما ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان
الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت
بان يكون الجزء الاول منطبقا على جزء الاول من الوقت والاخير على
الاخير فان ذلك بطل اجماعا ولانكراره في اجزائه بان ياتي بالفعل

في كل جزء

في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض لتخصيصه باول
الوقت او اخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفي التخصيص
ضرورة دلالته على ثبوت وكنسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول
بالتخصيص بالاول او الاخر تحكما باطلا فتعين القول بوجوبه على التخيير
في اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه في وقته وايضا لو كان الوجوب
مختصا بجزء معين فان كان اخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في غيره
مقدما الصلوة على الوقت فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال وان
كان اوله كان المصلي لغيره قاضيا فيكون بتاخره له عن وقته
عاصيا كما لو اخر الى وقت العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على الثانية
ان الامر ورد بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره
ينفي التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على
وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما كتخصيص الوجوب
بجزء معين احتجوا لوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت
او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل
ليحصل التميز بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم للاجماع على عدم

بدلية عزمه وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو
اتى باحدهما اجزاء ولو لعل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت
والجواب عن الاول بان الانفصال من المندوب ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت
في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير
يجري مجرى الواجب المخير فاي جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قائم مقام
ايقاعه في الاجزاء الباقية وكما ان حصول الامتثال في المخير بفعل
واحد من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييري
ككذا ايقاع الفعل في جزء الاوسط او الاخير من الاخير من الوقت في
الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن وصف الوجوب
الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يقول
شيء وهذا كاف في الانفصال وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل
للصلوة مثلا يمتثل باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا لكونها
احد الامرين الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم فلو كان ثمة تخيير
بينهما لكان الامتثال بها من حيث انها احدهما على ما هو مقتضى
الواجب التخييري وايضا فالاثم الحاصل على الاخلال بالعزم تقليلا

تقليله ليس لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكون الخصال الكفارة
بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال
وتفصيلا عند كونه متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت
مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل فهو واجب مستمر
عند الالتفات الى الواجبات اجمالا او تفصيلا فليس بوجوبه على سبيل
التخيير بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب
العزم على الوجه الذي ذكر وله وجه وان كان الحكم به متكررا في كلامهم
وربما استدل بتجويز العزم على ترك الواجب لكونه عزما على الحرام فيجب العزم
على الفعل لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين حيث لا يكون غافلا
ومع الغفلة لا يكون مكلفا وهو كما ترى حجة من خص الوجوب باول
الوقت ان الفضلة في الوقت ممتنعة لادائها الى جواز ترك الواجب فيمتنع
عن كونه واجبا وح فالاولى صرف الامر الى جزء معين من الوقت فاما الاول
او الاخير لانتفاء القول بالواسطة ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة
باداته في الاول وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو الاول والجواب
اما عن امتناع الفضلة في الوقت فقد اتضح مما حققناه انفا ولا نطيل

باعادته واما من تخصيص الوجوب بالاول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل
لما تقدم الاشارة اليه والحجج من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان
واجبا في الاول لعصى باخيره لانه ترك الواجب وهو الفعل في الاول لكن التالي باطل
بالاجماع وهكذا المتقدم وجوابه منع الملازمة والسند ما تقدم فان المؤدى
المدعى انما يتم لو كان الفعل في الاول واجبا على التعيين وليس كذلك بل وجوبه
على سبيل التخيير وذلك لان الله اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت ومنعه
من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء منه فان اختار المكلف
ايقاعه في اوله او وسطه او اخره فقد فعل الواجب كما ان جميع الخصال في الواجب
المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع
بل المكلف مخير بين ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا
يجوز له الاخلال بالجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا
فاذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموضعين فرقا
من حيثيات متعلقة في الخصال الجزئيات المتخالفة الحقائق وفيما نحن
فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة مثلا في جزء من اجزاء
الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف بين هذه الاشخاص

المخالفة

المخالفة بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق ان التخيير هناك بين
جزئيات الفعل وههنا في اجزاء الوقت والامر بهل اصل الحق ان تعليق الامر بل
مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين ومنهم العلامة
وذهب سيد المرتضى الى انه لا يدل الا بدليل منفصل وتبعه ابن زهرة وهو قول
جماعة من العامة لنا ان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى
قولنا الا فلا تعطه ان لم يكرمك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء
الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون الاول ايضا هكذا
واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه
عليها وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة احتج السيد بان تاثير الشرط
هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجري مجراه
ولا يمتنع من ان يكون شرطا الاخرى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من
رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول
شرط في القبول ثم نعلم ان ضم امراتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم
نعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فينوب بعض الشروط
من بعض اكثر من ان يحصى واحتجوا فقوم مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط

مقتضيا لانتفاء ما علق اليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن
تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يريد التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا
والجواب عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره لم يكن ذلك
الشرط مصححا شرطا بل المشروع احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معا
لان مفهوم لا يعدم الا بعدمهما وان لم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم
مختصا به ولازم من عدمه عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه وعن الثاني بوجهين
احدهما ان ظاهر الاية يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يرد التحصن لكن لا يلزم
من عدم الحرمة ثبوت الحرمة الا باحد اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل
وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة تصدق بامتناع المحمول
تارة وبعدم موضوع الحرى والموضوع هنا منتف لانه اذا لم يرد التحصن
فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه
هو حمل الغير على ما يكرهه بحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق
به الحرمة وثانيهما ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه
اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته في الاية المبالغة في
النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة والتحصن فالمولى احق بارادتها

اذا اردن

او الاية

او الاية زنت فيمن يريد التحصن ويكرههن المولى الزنا وثالثهما انا سلمنا ان الاية
تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع على خلافه
ولا ريب ان الظاهر يندفع بالقاطع اصل واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة
نفي الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ وجمع الى الشيخ
في الذكرى ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس وهو الاقوى لنا
انه لو دل لكانت احدى الثلث وهي باسرها منتفية اما الملازمة فظاهرة
واما انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير
محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزئه ولانه لو كان كذلك لكانت
الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده واما بالنسبة
الى الالتزام فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم
صفة كوجوب الزكوة في السائمة مثلا وانتفائه عند الحرى كعدم وجوبها
في المعلوفة احتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لجرى تعليقه عليها
عن الفائدة وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود
اذا نام لا يبصر والجواب المنع من الملازمة فان الفائدة غير منحصرة فيما
ذكرتموه بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام في بيان حكم محل الوصف اما

لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها
او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية
املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز القتل معها
فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان يكون المصلحة مقتضية
لاعلام حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والتخصيص ومنها وقوع السائل
عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان الحكم الغير بهذا
من قبل واعترض بان الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفي الحكم
عن غير محله اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه بحيث يتحقق ما ذكرتموه من الفوائد
لا يبقى مرجع النزاع في شيء وجوابه اذا لم يتحقق عدم وجدان فائدة صورة الاشكال
فائدة من تلك الفوائد وذلك كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي الذي صرح
اليه صونا للكلام عن التخصيص لا لفائدة اذ مع احتمال فائدة منها يحصل الصون
ويتادى ما لابد في الحكم منه فيحتاج اثبات ما سواه الى دليل واما
تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود فلا نم ان المقتضي لاستحباب هو عدم
انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو كونه بيانا للواضحات
اصل والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها

وفاقا لاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد المرتضى فقال تعليق الحكم بالغاية
انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفائه او اثباته بدليل
اخر ووافقه على هذا بعض العامة لنا ان قول القائل صوموا الى الليل معناه
اخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل
اخرا وهو خلاف المنطوق واحتج السيد بنحو ما سبق في الاستصحاب على نفي
دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة
وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين امرين
لا فرق بينهما فان قال فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل لو
كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واي معنى لقوله عليه السلام في سائمة
الغنم الزكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم
ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا
لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف والجواب المنع من مساواته للتعليق بالصفة
فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا يتصور مقصود الصوم المقيد بكون اخره الليل مثلا
عن عدمه في الليل بخلافه هنا كما علمت وما بالغ السيد في التسوية
بينهما لا وجه لها بل التحقيق ما ذكره بعض الاصحاب فاضل من انه اقوى دلالة

من التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالة كل من قال بدلالة الشرط وبعض من يحتج
لو قيل بها اصل قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الامر
انتفاء شرطه وربما تعدى بعض متاخريهم فاجازه وان علم المامور ايضا
مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه وشرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط
كون الامر جاهلا بالانتفاء كان يامر السيد عبده بالفعل في غد وهو يعلم انه
يتفق موته قبله فان الامر هنا جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون
مشروطا ببقاء العبد الى الوقت المعين واما مع علم الامر بامر الله تعالى زيدا
بصوم غد ويعلم موته فليس بجائز وهو الحق لكن لا تصبني التوجه عن البحث
بما ترى وان تحرى ايرادها في كتب القوم وسيظهر لك شرحا قلته واما اعدل
عنها ابتداء قصدا الى مطابقة دليل الخصم لما عنون به الدعوى حيث جعلها
على الوجه الذي حكيناه ولقد اجاد علم الهدى ره حيث تحرى عن هذا المسلك
التادية عن اصل المطلب فقال وفي الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله
بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط ان يقدر ويزعمون انه يكون
مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم الغيوب
ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز ان يكون

بشرط والذي يبين ذلك ان الرسول لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل
في وقت مخصوص قبح منا ان نامره بذلك لا محالة وانما حسن دخول الشرط فيمن
نامره فقد علمنا بصحته في المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح
فيه العلم ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل لانه انما يصح ان نعلمه وكذا لما
مفكنا لا يصح ان نعلم عقلا فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون
لعدنا في امر يحصل في حكم الظان لتمكن من يامره بالفعل مستقبلا ويكون
الظن في ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت ان الظن يقوم العلم اذا تعذر العلم
واما مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان القديم تعالى عالما بتمكن من يتمكن
وجب ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم انه لا يتمكن فالرسول ثم حال الحالين
اذا اعلمنا الله تعالى حال من نامره فعند ذلك نامر بلا شرط قلت هذه
التي افادها السيد قدس الله نفسه ورد وحده كافية في تحريم المقام وفيه
باثبات مذهب المختار فلا نحتاج ان نقلنا ها بطولها واكتفينا بها عن ايراد
الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج المؤذون بوجوه الاول لو لم يصح التكليف
بما علم عدم شرطه لم يصح لحدوث اللازم بطلانه بالضرورة من الدين وبيان
الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف له

فلا تكليف به فلا معصية الثاني انه لو لم يصح له يعلم احد انه مكلف والاول باطل
اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز
ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا لا يقال قد يحصل له العلم قبل الفعل
اذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت وذلك كاف في
تحقيق التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمانا زمانا ونرد
في كل جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى
بصفة التكليف في الجزء الاخير فلا يعلم حصول الشرط هو بقاؤه بالصفة فيه
فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح لعلم
ابراهيم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عنده وقته وهو عدم النسخ وقد علمه
والالزم تقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى الفداء الرابع كما ان الامر بحسن المصالح
تنشاء من المامور به كذلك يحسن المصالح تنشاء من نفس الامر وهو موضع النزاع
من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم علمه باشتمال الفعل المامور به ربما يوطن
نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الاخرة وفي الدنيا لانزجاره
عن القبيح الاخر ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر ينجزها عليه
عزمه على نسخها امتحانا له والانسان قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبدي

مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل او امتحانه في امر
العبد والجواب عن الاول ظ مما حققه السيد ره اذ ليس نزاعنا في مطلق
شرط الوقوع وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على
امتثال الامر وليست الارادة منه قطعا والملازمة انما يتم بتقدير كونها منه
ومع فتوجه المنع عليها جلي وعن الثاني المنع من بطلان والدعاء الصورة
مكابرة وجهان وقد ذكره السيد في تتمة تنقيح المقام ما يتضح به سند
هذا المنع فقال ولهذا تذهب الى انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي
الوقت وخروجه فيعلم انه كان مامورا به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه
مامور بان يسقط عنه وجوب التحرز الا اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح
سليم وهذه امارة تغلب معها الظن بقاء فوجب ان يتحرز عن ترك الفعل
والتقصير فيه ولا يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء ولذلك
مثال في العقل وهو اذا شاهد المستبع من بعد مع تجويزه ان يختفي المستبع
قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز ان يكون
عالما ببقاء المستبع وتمكنه من الاضرار به وهذا كلام جيد ما عليه في تحرير
المنع من مزيد وبه يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف

قبل الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب
نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتكرر حيث لا سبيل الى القطع فلا دلالة على حصول
العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف ابراهيم بالذبح لانه هو في الاوداج بل كلف
بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل على هذا
قوله تعالى وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا فاما جزعه فلاشفاقه
من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح بنفسه بجريان العادة بذلك واما الفداء
فيجوز ان يكون تخاطر انه سيامر به من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة
على ما فعله لم يكن مقدورا اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدى
وعن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد علم من امتناعه بل للعزم
على الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل واما
ما ذكر من المثال فانما يحسن لكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل
وذلك ممتنع في حقه تعالى اصل الاقرب عندي ان نسخ مدلول الامر وهو
الوجوب لا يبقي معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل
الامر وبه قال العلامة في النهاية وبعض المحققين من العامة وقال الاكثر بالبقاء
وهو مختاره في التهذيب لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعني

الاذن

الاذن في الفعل فقط وهو قدر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة
فلا يقوم الا بما فيها من القيود ولا يدخل بدون ضم شيء منها اليه في الوجود
فارتفاعه بانتفائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول باضمام
الاذن في الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذي اقتضاه النسخ موقوف
على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم الواجب دون
المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه
وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي هو المنع من الترك لكون رفعه كافيا في
رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع وبالجزء الآخر الذي هو نفس الترك
عن الفعل كما ذكره البعض وان كان قليل الجدوى لكونه في الحقيقة راجعا الى
التعلق بالمجموع احتجوا بان المقتضي للجواز موجود والمانع مفقود وهو ظاهر
القول بتحققه اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي للمركب
مقتض لاجزائه واما الثاني فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل والفرض
سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب ماهية مركبة
والمركب يكفي في رفعه رفع احد اجزائه فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع
من الترك الذي هو جزؤه وح فلا يدل النسخ على ارتفاع الجواز فان قيل

لانهم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة لوجود مختصه
التي معه من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين فالجواز الذي هو جنس الواجب
وغيره لا بد لوجوده في الواجب من علة هي الفصل له وذلك هو المنع من الترك
فزواله مقتض لزوال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته فيثبت مانعية
النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهين احدهما ان الخلاف واقع
في كون الفصل علة للجنس فقد انكره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة
واحدة وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة
له فلا نسلم ان ارتفاعه مطلقا يقتضي ارتفاع الجنس بل انما يرتفع بارتفاعه اذا
لم يخلفه فصل اخر وذلك لان الجنس انما يفتقر الى فصل ما ومن البين ان ارتفاع
المنع من الترك مقتضي لثبوت الاذن فيه وهو فصل اخر للجنس الذي هو الجواز
والحاصل ان للجواز قيدين احدهما المنع من الترك والاخر الاذن فيه فاذا
زال الاول خلفه الثاني ومن هنا ظهر انه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد
الاخبار به وبالناسخ فجنسه بالاول وفصله بالثاني ولا ينافي هذا ما سبق
القول بانه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز حيث ان ظاهره استقلال الامر به
فان ذلك توسع في العبارة واكثرهم مصرحون بما قلناه فان قيل لما كان

رفع

رفع المركب يحصل بان يرتفع اجزائه ولو بارتفع بعضها لم يعلم بقاء الجواز
بعد رفع الوجوب لتساوي احتمالي رفع البعض الذي يتحقق معه البقاء
ورفع الجميع الذي معه يزول قلنا الظاهر يقتضي البقاء كتحقق مقتضيه
اولا والاصل استمراره فلا يرفع بالاحتمال وتوضيح ذلك ان النسخ انما يتوجه
الى الوجوب والمقتضي للجواز هو الامر فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه وحيث
ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت
المنافي فيستمر الجواز ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه والجواب المنع من وجود
المقتضي فان الجواز الذي هو جزء من ماهية الوجوب وقد مشترك
بينها وبين الاحكام الثلثة الاخر لا تحقق له بدون انضمام احد قيوده
اليه قطعا وان لم يثبت علية الفصل للجنس لان اختصاص الكلام في الخمسة بعلة
في الضروريات وح فالشك في وجود القيد يوجب الشك في وجود المقتضي
وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد فقط اعني المنع من الترك
فيقتضي ثبوت نقيضه الذي هو قيد اخر كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا
يبقى قيد ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود
المقتضي ولو تشبث الخصم في ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم تعلق النسخ

بالجميع لكان معارضا باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان وهذا ظاهر
فساد قولهم في الحجة ان الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل عدم
فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي ولم يثبت ذا تقرر ذلك
فاعلم ان دليل الخصم لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما
هو المشهور على السنتهم يريدون به الاباحة ولا لازم منه ومن الاستحباب
كما يوجد في جماعة ولا منهما ومن المكروه كما ذهب اليه بعض حتى انهم لم ينقلوا
القول بابقاء الاستحباب بخصوصه الا من شاذ بل ربما رد ذلك بعضهم نافيا
للقائل به مع ان كلامهم على البقاء كما رأيت ينادي بان البقاء هو الاستحباب
وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل وكونه راجحا ممنوعا
من تركه وكان رفع المنع من الترك كافيا في رفع حقيقة الوجوب لا جزء كان
الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن
في الترك على ما اقتضاه الناسخ تكملت قيود الندب وكان هو الباقي

المبحث الثاني في النواهي اصل اختلف الناس في مدلول صيغة النهي
حقيقة على نحو اختلافهم في الامر والحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره
لان المتبادر منها في العرف العام عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على فعل ما

نهاه المولى عنه بقوله لا تفعل والاصل عدم النقل ولقوله تعالى وما نهاكم عنه
فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول عنه لما ثبت من ان الامر
في الوجوب وما اوجب الانتهاء عنه حرم فعله وما يقال من ان هذا مختص بما
الرسول عنه وموضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول
يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد هذا
واستعمال النهي في الكراهة شايع في اخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام
قلناه في الامر **اصل** واختلفوا في المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثر الى
انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة في تهذيبه وقال في النهاية
المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل وحكي انه قول جماعة كثيرة وهذا هو الاقوى
لنا ان قارئ المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء
على انه لم يفعل من دون نظر الى حصول الكف منه بل لا يكاد ان يخطر الكف بباله
اصلا وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال
ولا يحسن المدح على مجرد الترك احتجوا بان النهي تكليف ولا تكليف الا بمقدور والكف
وفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدميا اصليا والعدم الاصلي
سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع من انه غير مقدور

لأن نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم متساوية فاذا لم يكن في الفعل
مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا اذ تأثير صفة القدرة في الوجود فقط اذ
لا قدرة فان قيل لا بد للقدرة من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لان نفي
محض وايضا فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر
فلا يصلح اثرا للقدرة المتأخرة قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة باعتبار
استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار في الممتنع وذلك لان القادر يمكنه
ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن
لها وهو مستند اليها ومتجدد بها اصل قال السيد المرتضى ره وجماعة من العلماء
في احد قوليه ان النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل للمرة
وقال قوم بافادته الدوام والتكرار وهو القول الثاني للعلامة واختاره
في النهاية ناقلا له عن الاكثر واليه اذهب لنا ان النهي يقتضي منع المكلف
من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهو يتحقق بالامتناع من
ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك
الماهية في الوجود لصدقها به وطرد اذا نهى السيد عبده عن فعل فاتى
مرة كان عكسه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا

وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب
المدة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك ولئن نهى بتناول غيرها لم يقبل ذلك
منه وبقي الذم بحاله وهذا انما يشهد بالوجدان احتجوا بانه لو كان للدوام
لما انفك عنه وقد انفك فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم والادوام
وبانه ورد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وبخلافه كقول الطبيب
لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون
في القدر المشترك وبانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا تناقض
فيكون حقيقة في القدر المشترك والجواب عن الاول ان كلامنا في النهي المطلق
وذلك يتحقق بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا ترى انه يصح
اوقات الحيض وعن الثاني ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة
كالمرض في المثال ولولاه لكان المتبادر هو الدوام على انك قد عرفت
في نظيره سابقا ان ما فر واصنه بجعل الوضع للقدر المشترك اعني الاعم من
الاشتراك والمجاز لازم عليهم من جهة ان الاستعمال في خصوص المعنيين يصير
مجازا فلا يتم لهم الاستدلال به وعن الثالث ان الجواز والتاكيد واقع
في الكلام مستعمل فيه بحيث يفيد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة المجاز

يعني مما يوافقه يكون تاكيدا فائدة لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار
وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى
الفور ايضا والوجه في ذلك واضح لحقيقة امتناع توجه الامر والنهي الى شيء
واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا في اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا وجماعة
قوم وينبغي تحرير محل النزاع اولا فنقول تكون بالجنس وبالشخص فالاول
يجوز ذلك فيه بان يؤمر بفرد وينهى بفرد كالسجود لله تعالى والشمس والقمر
وربما منعه مانع لكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما ان يتحد فيه
الجهة او يتعدد فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة
مامورا به منهيا عنه فذلك مستحيل قطعا وقد يجيزه بعض من جوز التكليف
بما لا يطاق ومنعه بعض المجيزين لذلك نظرا الى ان هذا ليس تكليفا
بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم بانه يجوز تركه ولا يجوز وان تعددت
الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجه اليه الامر من احديهما والنهي من الاخرى
فهو محل البحث وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها
صلوة وينهى عنها من كونها غصبيا فمن الحال اجتماعهما ابطالها
ومن اجازه صححها لنا ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي لعدمه فالجمع بينهما

في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما ينشأ
من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق
بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذاك منهي عنه ومن البين ان
التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه قطعا فالصلوة في الدار
المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون متحد
فلو صحت لكان مامورا به من حيث انه احد الاجزاء المامور بها الصلوة وجزء
الجزء جزء والامر بالمركب امر باجزائه ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون في
الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو محال وقد بينا امتناعه فتقرر
بطلانها احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة الثوب
وفاه عن الكون بمكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه
مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني انه لو امتنع الجمع لكان
باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا
اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل
منهما مستقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه
وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلق الامر والنهي حتى لا يبقيا

مختلفين فيجد المتعلق والجواب عن الاول ان الظن في المثال المذكور ارادة تحصيل الخياطة
الثوب باي نحو اتفق سلمنا لكن المتعلق غير مختلف فان الكون ليس جزء من مفهوم
الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا نعم لكونه مطلقا والحال هذه ودعوى حصول الغرض بذلك
في حيز المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت وعن الثاني ان مفهوم الغصب
وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون الذي هو جزؤها بعض جزئياته
اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي
ضرورة ان الاحكام انما يتعلق بالكليات باعتبار وجودها فالفرد الذي
يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا يقال في جهة الصلوة فان الكون
المأمور به فيها وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فتعلق الامر
في الحقيقة انما هو الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه من
الحقيقة الكلية على ابعد الرايين في وجود الكلي الطبيعي وكما ان الصلوة الكلية
انما يتضمن كونا كليا فكذلك الصلوة الجزئية يتضمن كونا جزئيا فاذا اختار
المكلف ايجاد كلي الصلوة بالجزئي المعين منها فقد اختار ايجاد كلي الكون بالجزئي
المعين من الحاصل في ضمن الصلوة المعين وذلك يقتضي تعلق الامر بجميع
فيه والنهي وهو شيء واحد قطعا فقوله فذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اه ان اراد

بجزء

بجزء وجميعا عن الوصف بالصلوة والغصب فمسلم ولا يجدي اذ النزاع في اجتماعهما
وتحقق الاعتبارين وان اراد به انهما باقيان على المغايرة والتعدد بحسب الواقع والحقيقة
فهو غلط ظاهر ومكابرة محضة لا يرتاب فيها ذو مسكة وبالجملة فالحكم بها واخراجه
يلتبس على من ربما وجد انه لم يطلق في ميدان الجدال والعصبية عنانه اصل
اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها يدل في العبادات
لا في المعاملات وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة رح واختلف القائلون
بالدلالة فقال جمع منهم المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال الجمهور بدلالة
اللغة عليه ايضا والاقوى عندي انه يدل في العبادات بحسب اللغة والشرع دون
غيرها مطلقا فهنا دعويان لنا على اولهما ان النهي يقتضي كون ما تعلق به
غير مراد للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة مرادا وهما متضادان فالاتي بالمنهي عنه
لا يكون اتيا بالمامور به ولا يلزم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة
ولا يقتضي الفساد والا هذا ولنا على الثانية انه لو دل لكانت احكام الثلث كلها
متنعة اما الاولى والثانية فظاهر واما الالزام فلانها مشروطة باللزوم العقلي
او العرفي كما هو معلوم وكلاهما مفقود يدل على ذلك انه يجوز عند العقل و
العرف ان يقرع بالمنهي عنها وانها لا تفيد بالمخالفة من دون حصول

تناف بين الكلامين وذلك دليل على عدم اللزوم بين حجة القائلين بالدلالة
مطلقا بحسب الشرع لا اللغة ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يحتجون
على الفساد بالنهي في ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفد لزم تعطيل
حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوت حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان
الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضا وتساقطا وكان الفعل وعدمه متساويين
فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع
لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض
من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها
عن المصلحة بل الفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة
لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة واما انتفاء الدلالة لغة فلان انتفاء
الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا
والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بجوده ما لم يبلغ حد الاجماع
ومعلوم انتفائه في محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جلي وعن الثاني
بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة في الثبوت وعن الجواب
عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب اثره

اعني انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات معقول فان الصحة فيها بالاجزاء
كونها عبارة عن حصول الامتثال تدل على وجود الحكمة المطلوب والا لم يحصل
وبما قدمناه في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات يظهر جواب
الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة فانه على عمومه مم هو في غير العبادات
متوجه والحجج مغبوتها كذلك لغة ايضا بوجهين احدهما ما استدل به
على دلالته شرعا من انه لم يزل علماء يستدلون بالنهي على الفساد والجواب عنه
اولا بانه انما يقتضي دلالته على الفساد واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة
فلا بل الظاهر ان استدلالهم به على الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا
لما ذكر فلا يدل على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من عدم الجدوى في
ذلك وهم وان اصابوا في القول بدلالته في العبادات لغة لكنهم مخطئون في
هذا الدليل لتحقق ما استدل المنابر سابقا الوجه الثاني لهم ان الامر يقتضي
الصحة لما هو المحقق من دلالته على الاجزاء بكلا تفسيريه والنهي يقتضيها ايضا
مقتضاهما نقيضان فيكون النهي لنقيض الصحة وهو الفساد اجاب الاولون
بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول مثله في النهي وانتم تدعون دلالته
لغة ومثله مم في الامر والحق ان يقال لا نم وجوب اختلاف احكام المتقابلات

جواز اشتراكهما في لازم واحد فضلا عن تنافي احكامهما سلمنا لكن نقيض لزوم
نقيض الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان نقيض الفساد فمن اين يلزم
في الثاني ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به حجة الثالث
للدلالة مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه
واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا ولو فعل
لعاقبتك عليه لكنه يحصل به الملك واجيب بمنع الملازمة فان قيام الدليل
الظني على معنى لا يمنع التصريح بخلافه فاذا الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة
صارفة عما يجب الحمل عليه عند الخلو عنها وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يرفع
ذلك الظاهر وينافيه قطعا وليس بين قوله في المثال ولو فعلت لعاقبتك وبين
قوله نهيتك عنه مناقضة ولا منافاة ويشهد به للمدعي التسليم فالحق ان
الكلام مجتمع في غير العبادات وهو الذي مثل به واما فيها فالحكم بانتفاء اللازم
غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان المغصوب ولو فعلت لكانت
صحيحة مقبولة في غاية الظهور لا ينكرها الا مكابر المطلب الثالث
في العموم والخصوص وفيه فصول الفصل الاول في الكلام على الالفاظ
العموم اصل ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ

وطائفة

الفصل الاول

والمحقق والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد المرتضى وجماعة انه لا دليل له
لفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما ادعي من ذلك مشترك
بين الخصوص والعموم ونص السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع
الى العموم بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم الى ان
جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص وانما يستعمل في
العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم
عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك
لغة لاصالة عدم النقل كما مر مرارا فالنكرة في سياق النفي للعموم لا بنحو
حقيقة وهو المطلوب وايضا لو كان نحو كل وجميع من الالفاظ المدعى عمومها
مشتركة بين العموم والخصوص لكان القائل رايت الناس كلهم اجمعين مؤكدا
للاشتباه وذلك باطل بيان الملازمة ان كلا واجمعين مشتركة عند القائل
باشتراك الصيغ واللفظ الدال على شيء يتاكد بتكريره فيلزم ان يكون
الالتباس متاكدا عند التكرير واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة
ان مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه احتج
القائلون بالاشتراك بوجهين الاول الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم

يستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر ولذا استدل
اللفظ في شيئين انه حقيقة فيهما وقد سبق مثله الثاني انها لو كانت للعموم
لعلم ذلك اما بالعقل وهو ممتنع اذ لا مجال للعقل بمجرده في الوضع اما بالنقل والاحاد
منه لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول
ان مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق
وذلك انه الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك حيث
لا دليل عليه وعن الثاني بمنع الحصر فيما ذكر من الاوجه فان تبادر المعنى من اللفظ
عند الاطلاق دليل على كونه موضوعا له وقد بينا ان المتبادر هو العموم
جمع من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة في الخصوص المتيقن لانها
ان كانت له فراد وان كانت للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم
ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا
ولا داخلا فيه فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك
فيه وايضا اشتهر في الالسن حتى صار مثلا ما من عام الا وقد خص منه وهو
وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة
في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز والجواب اما عن الوجه الاول فبان

اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل
ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما يدخل في العموم
وهذا الاخير من نظر واما عن الاخير فبان احتياج خروج البعض منها الى التخصيص
بمخصص ظني انها للعموم على ان ظهور كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم
الدليل على انها حقيقة في الاقل وقد بينا قيام الدليل عليه هذا مع ما في التمسك
بمثل هذه الشهرة من الوهن اصل الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد
ولا تعريف في ذلك خالفنا من الاصحاب ومحقق خالفنا على هذا ايضا وقوم
خالف في ذلك بعض من لا يعتد به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه
واما المفرد المعرف فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق
الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب
لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا
وهو منتف قطعا احتجوا بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض
من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر والثاني صحة
الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وتقريره
عن الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد

ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني بانه مجاز لعدم
الاطراد وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه مبني على ان عموم الجمع
ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه واما الثاني فلان الظاهر
انه لا مجال للانكار افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة
اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه
خلاف بينهم فالكلام حينئذ انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل
في غيره كان مجازا على حد صيغ العموم التي هذا شانها ومن البين ان هذه
الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل انما يثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه وثالثها
حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد على العموم كونه ليس على حد الصيغ
الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة
في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما
في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله اذا كان الماء قدر كر
لم ينجسه شيء ونظائره ومجرد قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية
والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها
الافرادي فاما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد وبعض غير معين لكن

ارادة البعض ينافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل البيع فرد من البيوع وتحريم فرد من الربا
او عدم تنجيس مقدار الكر من بعض الماء الى غير ذلك من موارد استعمال في الكتاب
والسنة فتعين هذا كله ارادة الجميع وهو المعنى العموم ولم اراد الصدر انه
لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق قدس الله سره فانه قال في الخوهبة المحشي
ولو قيل اذا لم يكن ثمة معهود وصدر من حكيم فانه قرينة حالية تدل
على الاستغراق لم ينكر ذلك بالنظر الى الحكيم اصل اكثر العلماء على ان الجمع المنكر
لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك وحكاه المحقق
عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول لنا القطع بان رجالا مثلا يدخل
في صلوحه لكل عدد بدلا كرجل بين الآحاد في صلوحه لكل واحد فكما ان
رجلا ليس للعموم فيما يتناول من الآحاد كل رجال ليس للعموم فيما يتناول
من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجبة التحول قطعا فلم كونها مرادة دون
ما سواها على حكم الشك حجة الشيخ ان هذه اللفظة اذا دلت على القلة
والكثرة وصدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب
حمله على الكل وزاد من وافقه من العامة انه ثبت اطلاق اللفظ على كل
مرتبة من مراتب الجمع فاذا حملناه على فقد حملناه على جميع حقائقه فكان

يجيء

والجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه لانه
واما ثانيا فلانا لا نسلم عدم القرينة او نكتفي فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا
وفيه نظر والتحقيق ان اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص
كان عند الاطلاق محتملا للامرين كسائر الالفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة
الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته يصير متيقنا ويبقى ما عداه
مشكوكا فيه الى ان يدل دليل على ارادته ولا نجد في هذا منافاة للحكمة بوجه
وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير فانما نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة
وانما المقدر المشترك بينها فلا دلالة له على خصوص احدها ولئن سلمنا انه
حقيقة في كل منها لكان الواجب التوقف على ما هو التحقيق من ان المشترك
لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعماله في جميعها لا يكون
الا مجازا فيحتاج الحمل عليه الى الدليل فائدة اقل مراتب صيغة الجمع الثلاثة
على الاصح وقيل اقلها اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق الصيغة
بلا قرينة الزائد على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزائد دونه
لما هو معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه الاول
قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في

الجمع

الحقيقة الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون فاطلق الجمع
الخاطبين على الاثنين والثالث قوله الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول
ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين لا على استفادته من الاية فلا
دلالة فيه وعن الثاني بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا
لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دل الناس على كونه
مجازا فيما دون الثلاثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف
في صيغة الجمع اصل ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس يا ايها الذين
امنوا لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب وانما ثبت حكمه لهم بدليل آخر
وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته
لمن بعدهم لنا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا
فان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما
بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر ان يمتنع
احتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا
اليه واللازم منتف وبيان الملازمة انه لا معنى للارسال الا ان يتوسط ابلاغ
لحكاية ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض انتفاء عمومها بالنسبة اليه

واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل
الاعصار ممن بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالآيات والاخبار المتقدمة
عن النبي ص وذلك اجماع منهم على العموم لهم والجواب اما عن الوجه الاول
فبالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ
لا يتعين فيه المشافهة والاصادات على ان حكمهم حكم الذين شافههم وما
عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته
لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان حكمه ثابت عليهم بدليل آخر
وهذا مما لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة
من الدين **الفصل الثاني** في جملة من مباحث التخصيص **اصل** اختلف القوم
في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو
اختيار المرتضى والشيخ طوسي وابي المكارم بن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة
وقيل اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع يعتد به
من مدلول العام الا ان العام يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم
وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان
وغير الآن وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق

من الذهب

من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا الى ثلثة وكذا قوله كل من دخل داري
فهو حر وكل من جاءك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا او هو
مع عمرو وبكر ولا كذلك لو اريد من اللفظ في جميعها اكثر قربية من مدلوله
لتجويزه الى الواحد بوجوه الاول انا لا نسلم ان استعمال العام في غير الاكثر
يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب
جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد الثاني انه لو كان
ذلك لكان التخصيص ولخروج اللفظ عن موضعه الى غيره وهذا يقتضي منع
كل تخصيص الثالث قوله تعالى وانا له لحافظون والمراد هو الله تعالى وحده
الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد به نعيم بن مسعود باتفاق
المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز
التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى الخامس انه لا يعلم بالتتبع
من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما
يتناوله الماء والخبز والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية فان الاكثر
اقرب الى الجميع من الاقل هكذا اجاب العلامة ره في النهاية وفيه نظر لان
اقربية الاكثر الى الجميع يقتضي ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع

ارادة الاقل كما هو المدعى فالتحقيق في الجواب ان يقال كان مبنى الدليل على ان
استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق وستسمعه ولا بد في جواز مثله من
وجود العلاقة المصححة للتجوز الجزم كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانه
العلاقة في غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فوجود
وعلاقة الكل والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير
مشروط بشيء كما نص عليه المحققون وانما الشرط في عكسه اعني استعمال
اللفظ الموضوع للجزء في الكل على ما مر تحقيقه فما وجه تخصيص وجود العلاقة
بالاكثر قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء
له كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في
مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك ظهر انه ليس المصحح
للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك
في صفة وهي ههنا الكثرة فلا بد في استعمال العام في الخصوص من تحقق كثرة
تقرب مدلول العام ليتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك المعنى
بقولهم لا بد من قرائن جمة تقرب المجاز وعن الثاني بالمنع من كون الامتناع للتخصيص
بل التخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا وينكر عرفا وعن الثالث انه

غير

غير محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت
العادة بمن ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيقولون المتكلم فيما
ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه
على تقدير ثبوته كالثالث في انه غير محل النزاع لان البحث في تخصيص العام
والناس على هذا التقدير ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير عام وقد يتوقف في هذا
لعدم ثبوت صحة اطلاق الناس المعهودة على واحد والامر عندنا سهل وعن
الخامس انه غير محل النزاع ايضا فان كل واحد من الماء والخبز في المثالين
ليس بعام بل البعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني اعني الخبز والماء المقرر
في الذهن بانه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم وحاصل الامر انه
اطلق المعرف بلام العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف الجنس على جزئي
معين يحتمله وغيره اللفظ واريد بخصوصه من بين تلك المحتملات
بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على جزئي
معين من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق
مريدا به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا
معينا له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص

العموم فكذا هنا حجة مجوزيه الى الثلاثة والاثنين ما قيل في الجمع واذا قلنا
ثلثة او اثنان كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين
والجواب ان الكلام في اقل المرتبة يختص اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق
عليها الجمع فان الجمع من حيث هو لين بجام ولم يقم دليل على تلازم حكمهما فلا
تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر اصل اذا خص العام
واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ والعلامة والمحقق
في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة
ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعتد العام بعدها والا فمجاز وذهب
اخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة
او استثناء او غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول
الثاني للعلامة واختاره في التهذيب ونقل هنا مذاهب للناس كثيرة
سوى هذه لكنها شديدة الوهن فلا جدوى للتعرض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة
في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف بيان الملازمة
انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد
فرض كونه حقيقة فيهما فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو المعنى

المشترك

المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض وقع في مثله اذ الكلام في الالفاظ العموم
التي قد ثبت اختصاصه بها في اصل الوضع حجة القائل بانه حقيقة مطلقا
امران احدهما ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على
ما كان لم يتغير وانما طرأ عدم تناول الغير والثاني انه يسبق الى الفهم اذ مع
القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول ان تناول
اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما متغايران
فقد استعمل في غير ما وضع له واعترض بان عدم تناوله للغير او تناوله له
لا يغير صفة تناوله لما يتناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص
ليس باعتبار تناوله للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه
حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد
التخصيص يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة والقول بانه كان متناولا
له باق مجرد عبارة اذ الكلام في الحقيقة المتقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ
وعن الثاني بالمنع من السبق الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبدونها
يسبق العموم وهو دليل المجاز واعترض بان ارادة الباقي معلومة بدون
القرينة وانما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج وضعفه ظاهر لان العلم

بارادة الباقي قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا
منه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم بارادته على انه نفس المراد
وهذا المحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى المجاز حجة من قال بانه حقيقة
ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة لكون اللفظ دالا على امر غير منحصر
واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه
تناول الجميع وكان الجميع اولا ومتصادقا لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك
ان منشأ الغلط في هذه الحجة اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في تناوله
وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع متعددة لكون الامر المبحوث
والجمع للاثنين والاستثناء مجازا في المنقطع وهو من باب اشتباه العام
بالمعروض حجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل انه لو كان التقييد بما
لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة ولكم
بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتزل الناس الا العلماء من المقيد
بالاستثناء لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان المسلم للجنس او للعهد
مجازا ولكان الف سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة
اما الاول فاجماعا واما الاخر فلكونه موضع وفاق من الخصم بيان الملازمة

ان كل

ان كل واحد من المذكورات يقيد بقيد وهو كالجزء له وقد صار بواسطته
لمعنى غير ما وضع اولا وهي بدونه لما نقلت عنه ومعه لما نقلت اليه ولا
يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والجواب ان حجة الفرق
ظاهرة فان الواو في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب جزء الكلمة والجمع
لفظ والالف واللام في نحو المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع بعد في العرف
كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى اخر فلا يقال
ان المسلم للجنس والالف واللام للقيد والحكم بكون نحو الف سنة الا خمسين
عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبني على ان المراد بعام مدلول رواة
الاخراج منه وقع قبل الاسناد والحكم وانت خبير بانه لا يشبه ما ذكرناه
في هذه الصور الثلث بتحقق في العام المخصوص لظهور الامتياز بين لفظ
العام وبين المخصص وكون كل منهما كلمة برأسها ولان المفهوم من ارادة الباقي
من لفظ العام الاعم المدلول مقدما على الاسناد وح فكيف يلزم من كونه
مجازا كون هذه مجازات اصل الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرجه
عن الحجية في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا ولا اعرف
في ذلك من الاصحاب مخالفا نعم يوجد في كلام بعض المتاخرين ما يشعر

بالرغبة عنه ومن الناس من انكر حجيته مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا
في التفصيل على اقوال شتى منها الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول حجة
لا الثاني ولا حاجة لنا الى التعرض لباقيها فانه تطويل بلا طائل اذ هي
في غاية الضعف والسقوط وذهب الحاجبي الى انه يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين او ثلاثة
على الرابين لنا القطع بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه
ثم قال بعده لا تكرم فلانا او قال في الحال الا فلانا فترك اكرام غيره وفي
النص على الواحد عد في العرف عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة وذلك دليل
ظهوره في ارادة الباقي وهو المطلوب احتج منكر الحجية مطلقا بوجهين الاول
ان حقيقة اللفظ هي العموم ولم يرد وسائر مراتبه من المراتب مجازات
واذا لم يرد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على
شيء منها وعلم الباقي لعدد المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى متردد بين جميع
مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها ومن هذا يظهر حجة المفصل
فان المجازية عنده انما تختص بالمنفصل للبناء على الخلاف في الاصل الثاني
الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة
والجواب عن الاول ان ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل

على تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل
على تعيينه كما في موضع النزاع فان الباقي اقرب الى الاستغراق وما ذكرنا
من الدليل على تعيينه ايضا لافادته كون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادته
مضافا الى منافاة عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم بترتيب
ما هو في بيان افادة المفرد المعرف للعموم اذ المفروض انتفاء الدلالة على ارادة
بعضها من غير حجة التخصيص فيجب الحمل على ذلك البعض وبه يسقط ما ذكره
هذا مع ان الحجة غير وافية بدفع القول بحجيته في اقل الجمع اذ لا يكون
المحتج بها ممن يرى جواز التجوز في التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع مقصودا
به على كل تقدير وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور في الباقي وان لم يكن
حقيقة فيه وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق وانتفاء الظهور
بالنسبة الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع بان اقل
الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب لا نم ان الباقي
مشكوك فيه لما ذكر من الدليل على وجوب الحمل على ما بقي اصل ذهب
العلامة في التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث
في طلب التخصيص واستقرب في النهاية عدم الجواز ما لم يستقص في الطلب

وحكي فيها كلامان القولين عن بعض العامة وقد اختلف كلامهم في بيان موضع
النزاع فقال بعضهم ان النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص
وهو الذي يلوح من كلام العلامة في التهذيب وصرح به في النهاية وانكر
ذلك جمع من المحققين قائلين ان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا
وانما الخلاف في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحيث يغلب معه الظن بعدم
المخصص وقال بعض انه لا يكفي ذلك بل يكفي لا بد من القطع بانتفائه والحق
ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام
قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين وتصريح آخرين باختياره لكنه
ضعيف وربما قيل ان مراد قائله انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص
بحسب اعتقاد عمومه جزما ثم ان يبين الخصوص فلك والا تعين الاعتقاد
وينقل عن بعض العلماء انه قال بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل
وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء
وانما هو قول صدر عن عناد واستمر في عناد واذا عرفت هذا
فاقول عندي انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص
بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك

دليل

دليل يجب جلبه يحتمل ان يكون له معارض احتمالا راجحا فانه في الحقيقة
جزئي من جزئيات انه لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها
والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص
فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه ووقف ترجيح احد الامرين
على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع لانه مما لا سبيل
اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود
فلو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات احتج مجوز التمسك به
قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز
في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز
عن الخطاء وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز
منتف لانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها
من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته وبهذا احتج العلامة
على مختاره في التهذيب وهو كالصريح في موافقة هذا القائل في المطلب
والجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة
كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص

ولا كذلك حقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقايق واحتج مشترط القطع
بانه ان كانت المسئلة مما كثر فيه البحث ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية
بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه
البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام
الخاص لنصب لذلك دليل او يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل
التخصيص قطع بعدمه واجيب بمنع المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة
البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهدين فانه كثيرا ما يكون المسئلة
مما تكرر فيه البحث او يبحث فيها المجتهد فيحكم ثم تجده ما يرجع به عن حكمه
وهو ظاهر

الفصل الثالث

الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصص اصل اذا تعقب
المخصص متعددا سواء كان جملا او غيرها وصح عوده الى كل واحد
كان الاخير مخصوصا قطعا وهل يختص معه الباقي او يختص هو به
اقوال وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء
ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات الى ان الحال فيها كما في الاستثناء
ونحن نجري على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج
عنه لاحتياجه الى تغيير اوضاع احتجاجات فنقول ذهب قوم الى

ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسره
بعضهم لكل واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ ره وقال اخرون انه ظاهر
في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في ايهما
وقال السيد المرتضى ره انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة
وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة
على كل حال نعم يظهر ثمرة الخلاف في استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع
فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند اول هذين حقيقة عند ثانيهما
وفصل بعضهم تفصيلا طويلا يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الاخير
واختاره العلامة في التهذيب وليس بجيد لان فرض وجود القرينة يخرج
عن محل النزاع اذ هو فيما عرى عنها فالذي يقوى في نفسي ان اللفظ
محتمل لكل من الامرين لا يتعين احدهما الا بالقرينة وليس ذلك بعدم
العلم بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما معنى
كما لا يخفى بقوله المرتضى ره وان كنا في المعنى موافقين له ولو لا تصريحه
بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج لم يأب كلامه الحمل على ما اخترناه
فانه قال والذي اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه

الى كل واحدة منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال
الشافعي وتجويز رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة ولا نقطع بان
الابدال منفصل او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك
بشيء يرجع الى اللفظ هذا والحال فيما عرضنا اليه نظير ما عرفت في مسئلة
الوقف والاستثناء من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها
متيقنة التخصيص على كل تقدير غاية ما هناك انه لا يعلم كونها مرادة
بخصوصها او في جملة الجميع وهذا لا اثر له في الحكم المطلوب كما هو ظاهر فالحاجة
الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها ولنقدم على توجيه
المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المرام وتزداد
بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام وهي ان الواضع لا بد له من تصور
المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا
او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا
لخصوص المتصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا
وهو ظاهر لا لبس فيه وان تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات
اضافية او حقيقية فله ان يتعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة

بالتفصيل

نجم الائمة عن الخليل وسيبويه ونقل عن سيبويه القول بان العامل في المستثنى
هو العامل في الموصوف وارتضاه والجواب عن الخامس ان الاستثناء من الاستثناء
انما وجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه لان تعليقه بالامرين
يقتضي اتحاده وانتفاء فائدته فاذا قال لفلان عشرة دراهم
الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك
الا درهما رجع الاقرار الى تسعة لكونه مخرجا من الدرهمين اللذين وقع
استثناؤهما من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى عشرة
لكان وجوده كعدمه لاخراجه منها مثل ما ادخل ولم يفد فائدة غير
ما استفدناه بقوله على عشرة الا عشرة دراهم وهو الاقرار بالثمانية
من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه
فقط فانه يرد الاقرار الى التسعة فيفيد وذلك ظاهر وعن المشاور
بالمنع من انه لم ينتقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها وهو
الاعين المتنازع فيه ومنه يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية
بين الاستثناء وبين الاولى فانه مصادرة اذا عرفت ذلك كله
فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد بحيث يصلح

لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا وحجة وجوابا غير ان بعض
من قال بعود الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد
والامر فيه هين وانت اذا امعنت النظر في الحجج السابقة لم يشتبه عليك
طريق سوقها الى هنا وتميز المختار منها عن المزيف اصل ذهب جمع من
الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله كان
ذلك تخصيصا له واختاره العلامة في النهاية وحكى المحقق عن
الشيخ انكار ذلك وهو قول جماعة من العامة واختار هو التوقف
ووافقه العلامة في التهذيب وهو مذهب المرتضى ايضا ولنا امور
منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال وبعولتهن
احق بردهن والضمير في بردهن للرجعيات فعلى الاول يختص الحكم
بالتربص هن وعلى الثاني لا يختص بل يبقى على عمومه للرجعيات و
البائنات وعلى الثالث يتوقف وهذا هو الاقرب لنا ان في كل من
احتمالي التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز اما الاول فلان اللفظ
العام حقيقة في العموم فاستعماله في الخصوص مجاز كما عرفت واما
الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا

اذ وضعه

اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على المقتضى الوضع
وكان مسلوكا به سبيل الاستخدام فان من انواعه ان يراد بلفظ معناه
الحقيقي وبضميره المعنى المجازي وما نحن فيه منه اذ قد فرض ارادة العموم
من المطلقات وهو المعنى الحقيقي له واريد بضميره المعنى المجازي اعني الرجعيات
واذا ظهر هذا فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازين على الآخر من مرجح والظاهر
انتفاؤه فيجب الوقف فان قلت تخصيص العام اعني المظهر وصيرورته
مجازا يستلزم تخصيص الضمير وصيرورته مثله ولا كذلك العكس فان
المضمر لا يتعدى الى العام ولا يقتضي مجازيته فبان ان المجاز اللازم
من عدم التخصيص ارجح مما يستلزمه التخصيص لكون الاول واحدا
والثاني متعددا قلت هذا مبني على ان وضع الضمير لما كان المرجع
ظاهرا فيه حقيقة له لا لما يراد بالمرجع وان كان معنى مجازيا له
فانه ح يتحقق المجاز في المضمر ايضا على تقدير تخصيص العام لكونه مرادا
به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته وذلك خلاف التحقيق والاظهر ان وضعه
لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام الخصوص لم يكن الضمير عاما ليلزم
تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هنا الا مجاز واحد على التقديرين

وما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار لان التقدير في الآية
ح وبعولة بعضهن وكذا في نظايرها واما مع التخصيص فهو غير اللازم
وقد تقرر ان التخصيص خير من الاضمار فضعفه ظ بعد ما قررناه اذ لا حاجة
الى اضمار البعض بل يجوز بالضمير عنه فالتعارض انما هو بين التخصيص
والمجاز والظ تساويهما وان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص لحجج
الاولون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير
للمرجوع اليه وانه ظ وجوابه منع بطلان المخالفة مط كيف وباب المجاز
واسع وحكم الاستخدام شايع وحجة الشيخ ومتابعيه ان اللفظ
عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل وتجرد خصوص
الضمير العايد في الظ اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل
براسه فلا يلزم من خروج احدهما من ظاهره وصيرورته مجازا خروج
الآخر وصيرورته كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية فان اجراء
الضمير على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص
المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز في لفظ العام فلا يجدي
الفرار من مجازية الضمير بتقدير اختصاص التخصيص به وبقاء المرجع على حاله

في العموم

في العموم ولما لم يكن ثمة وجه ترجيح لاحد المجازين على الآخر لاجرم التعميم يجب
اصل الاكثر في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو
حجة من مفهوم المخالفة خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقوى
لنا انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب اجتنابه
المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى
من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص وارجحية الاقوى ظاهرة و
ليس الامر هنا كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان
خاصا فلا يصلح لمعارضته وح فلا يجب حمله عليه والجواب منع
كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة
مفهوم المخالفة مط بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة
او كلها لا يقصر في القوة من دلالة العام على خصوصيات الافراد فيما
بعد شيوع تخصيص العموم اصل الاخلاف في جواز تخصيص الكتاب
بالخبر المتواتر ووجه ظ ايضا واما تخصيصه بخبر الواحد على تقدير
العمل به فالاقرب جوازه مط وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكي
المحقق عن الشيخ وجماعة منهم انكاره مط وهو مذهب سيد المرتضى

فانه قال في اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان العمل به قد ورد الشرع به لم
يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص به ومن الناس من فصل فقال ان
كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا وقيل
ان كان العام قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعيا ام ظنيا وتوقف
بعض واليه يميل الحق لكنه بناه على منع كون خبر الواحد دليلا على
الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجب عليه
دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به لنا
انهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك
لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغي بالمرة
احتجوا للمنع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني
والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيما فيه والثاني انه لو جاز
التخصيص بجاز النسخ ايضا والتالي باطل اتفاقا والمقدم مثله
بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان
والتخصيص بالمطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت
العلة اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص وهو قائم في النسخ فيجوز

عن الاول

عن الاول ان التخصيص وقع في الدلالة لا في دفع الدلالة في بعض الموارد وهي
ظنية وان كان المتن قطعيا ولم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك
للظني بالظني وبتقرير آخر وهو ان عام الكتاب وان كان قطعي النقل لكنه
ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار
لكل قوة من وجه فتساويان فتعارضا فوجب الجمع بينهما وعن الثاني ان
الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص على ان التخصيص
اهون من النسخ فلا يلزم من تأثير الشيء في الضعيف تأثيره في القوي قلنا
حجة المفصلين ان الخاص ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف
العام وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير
مجازا وعند فرقة الثانية بان يخص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل
مجاز عندهما دون المتصل والقطعي يترك بالظني اذا ضعف بالمجاز
اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب المجاز بالجواز سواء وان كان
ظنيا فان ارتفع مانع القطع والجواب بمثل ما تقدم فان التخصيص يقع
في الدلالة وهي ظنية فلا تنافيه قطعية المتن واحتج المتوقف بان
كلا منهما قطعي من وجه ظني من آخر كما ذكرنا فوقع التعارض فوجب الوقف

والجواب ترجيح الخبر بان في اعتباره جمعا بين الدليلين واعتبار الكتاب
ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال هذا ودفع ما قال المحقق فيهما
يعلم مما ذكره في محله من بحث الاخبار ان شاء الله تعالى خاتمة في بناء
العام على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما
او لا والاول اما مقترنان او لا والثاني اما ان يتقدم العام او الخاص
فهذه اقسام اربعة الاول ان يعلم الاقتران ويجب حينئذ بناء العام على الخاص
بلا خلاف يعتبر به الثاني ان يتقدم العام فان كان ورود الخاص بعد
حضور وقت العمل بالعام كان نسخا له وان كان قبله بني على جواز
تاخير بيان العام فمن جوزه جعله تخصيصا وبيانا له كالاول وهو
الحق وغير المجوزين بين قائل بانه يكون ناسخا وهو من لا يشترط في جواز
النسخ حضور وقت العمل وبين رادّ له وهم المانعون من النسخ قبل حضور
وقت العمل وسيأتي تحقيق ذلك الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى ان
العام يبنى عليه ايضا وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم
انه يكون ناسخا للخاص ح وعزاه المحقق ره الى الشيخ وهو الظاهر من كلام
الفقه وصريح ابي المكارم بن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام

يقتضي

يقتضي الغاء الخاص ان كان وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخه
ان كان بعده ولا كذلك العمل بالخاص فانه يقتضي دفع دلالة العام على
بعض جزئياته وجعله مجازا فيما عداه وهو هين عند ذينك الجماعة
فكان اولى بالترجيح وما يقال من ان العمل بالعام على تقدير التاخير عن وقت
العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في الازمان فليس التخصيص
اعيان العام باولى من التخصيص في ازمان الخاص فضعفه ظ لان موجبية
النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف له لا مساغ لانكارها وجوز الاشتراك
في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص
في الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص بحيث صار حجة
القول بالنسخ وجهان احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل
المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا والى ان يأتي على
الافراد واحدا بعد واحد وهذا اختصار لذلك المطول واجمال
لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله
اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته والثاني ان المخصص للعام بيان
له فكيف يكون مقدما عليه والجواب عن الاول المنع من التساوي

فان تعديل الجزئيات وذكرها بالنصوصية يمنع من تخصيص بعضها لما فيه
من المناقضة بخلافها اذا كانت مذكورة باللفظ العام فان التخصيص ح
ممكن فلا يصار الى النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان
النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن
الثاني بانه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يريد المتكلم ان يكون بيانا للمراد بكلامه
لمن يرد بعده وتحقيقه انه يتقدم ذاته ويتاخر وصف كونه واضحا فيه
اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عند نقله القول بالنسخ هنا عن الشيخ
علله بانه لا يجوز تاخير البيان وكانه يريد به عدم جواز اخراج العام عند
ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان قد تقدم عليه ما
يصلح للبيان والا فلا معنى لجعل صورة التقديم من تاخير البيان ويجوز
من هذا التعليل اولا انا لا نم عدم جواز تاخير البيان وثانيا انه على
تقدير سبق الخاص لا يكون البيان متاخرا ولم يتعرض السيد ان هنا للاول
على ما صار اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما يشترطان الاقتران في
التخصيص القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل ح بالخاص ايضا
لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام السابقة وقد بينا ان الحكم في جميع

بالخاص وما قيل من ان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام
كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا وح فان كانا قطعيين او ظنيين
او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردد بين
ان يكون مخصصا او ناسخا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا فاما
ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص ايضا واما
على الثاني فلا يجوز بل يكون ناسخا موجودا فقد تردد الخاص مع جهل
التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين
ان يكون ناسخا موجودا فكيف تقدم والحال هذه على العام يجوز ان
احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال
التخصيص مطلق مع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي
عدمه الى ان يدل على وجوده دليل والمشروط عدم عند عدم
شرطه فلا يصح احتمال النسخ ح لمعارضة احتمال التخصيص ولا يقال
هذا معارض بمثله فنقول ان احتمال التخصيص مشروط بورود
الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم حيث يجهل الحال
فتمسك في نفيه بالاصل ويلزم منه نفي المشروط الذي هو التخصيص

لأنا نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ وانه اذا تردد
الأمر بينهما بكون التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع
التخصيص كما في صورة تأخر الخاص عن وقت العمل فان التخصيص يمتنع
لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز وهذا انما
المصير الى التخصيص حيث لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط انما هو
في العدول عنه لا اليه ومن البين انه مع جهل الحال لا يعلم حصول
المانع فيجب الحكم بالتخصيص ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فالاشكال
مختص بما اذا كانا الحاق قطعيا والخاص ظنيا فليختص التوقف به اذ ما
عداه من الصور خالص من هذا الشوب وح فلا وجه لتخيل التوقف
في تقديم الخاص بقول مطلق لتردده بين ما ذكر من الامور بل يثبت
هذه الصورة من البين ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي ولعل
هذا المعنى هو مقصود القائل وان قصرت العبارة عن تأديته الا
ان سوق كلامه يأباه هذا وينبغي ان يعلم ان اثر هذا الاشكال على
تقدير ثبوته عند اصحابنا سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون
الا في الاخبار واحتمال النسخ انما يتصور في النبوي منها وهو قليل

عند

كما لا يخفى قال المرتضى عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم
بتقدم احدهما او تأخره وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول
آيات القرآن مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما يصح تقديره
في اخبار الآحاد لانها هي التي يتماعرض فيها هذا ومن لا يذهب الى
العمل باخبار الآحاد فقد سقطت عنه كلفة هذه المسألة فان تكلم
فيها على طريق الفرض والتقدير والذي يقوى في نفوسنا اذا فرضنا
ذلك التوقف على البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل
باحدهما انتهى كلامه وما ذهب السيد ره اليه من التوقف هيهنا
هو مذهب من قال بالنسخ في القسم السابق ووجه بعد ملاحظة
البناء على مذهبهم هناك ظ لدوران الخاص ح بين ان يكون مخصصا
او منسوخا ولا مرجح لاحدهما فتوقف **المطلب الرابع**
في المطلق والمقيد والمجمل والمبين **اصل** المطلق هو ما دل على
شائع في جنسه بمعنى كون حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج
تحت امر مشترك والمقيد بخلافه فهو ما يدل على شائع في جنسه
وقد يطلق المقيد على معنى الجزء وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة

مؤمنة فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت
من الشياع بوجه ما من حيث انها كانت شايعة بين الرقبات المؤمنة وغير
المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه مقيد
من وجه اخر والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني اذا عرفت
هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما نحو اكرم
هاشميا جالسا وهاشميا عالما ولا يحمل احدهما على الاخر بوجه من
الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد بان كانا
امرين او نهيين ام لا كان يكون احدهما امرا والاخر نهيا وسواء اتحد
موجبهما او اختلفا الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة
ويقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان
الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك واما
ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا عادلا وح فاما
ان يتحد موجبهما او يختلف وان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين
فهذه اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت
فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد اجماعا

نقله

نقله في النهاية ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه
او تاخر عليه وقيل نسخا له ان تاخر المقيد فههنا مقامان حمل المطلق
على المقيد وكونه بيانا لا ناسخا اما ان يحمل المطلق على المقيد فلانه
جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق
لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غير ذلك ولهذا استدل القوم
وهو جيد حيث ينتفي احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب اعني كونه
افضل الافراد او بارادة الوجوب التخييري وكذا لو لم يكن احتمال التجوز
بما ذكرناه منتفيا ولكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز لفظ المطلق
بارادة المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد
المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط والتوقف ويبقى المطلق
سليما عن المعارض وقد اشار الى بعض هذا الاشكال في النهاية واجاب
عنه بما يرجع الى ان حمله ح على المقيد يقتضي يقين البراءة والخروج
عن العهدة بخلاف ابقاءه على اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك اليقين
وقد يحتج اخذه بعضهم دليلا على الحكم بر مبتداء مع الدليل الاخر
من تعرض للاشكال وهو كما ترى واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع

من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من افراد
الماهية فيصير عاما الا انه على البدل ويصير تخصيصه عن المؤمنة
تخصيصا واخراجا لبعض المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع
الى نوع من التخصيص ثم متى تقييدا اصلا فحكمه حكم التخصيص فكما ان
الخاص المتاخر بيان للعام وليس ناسخا له فكذا المقيد المتاخر حجة لذهب
الى كونه ناسخا مع التاخر بانه لو كان بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق
هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانها منتفية
هنا اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب ان المعنى المجازي
انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي ههنا المقيد فيجب حصول
الدلالة والفهم بعده لا قبله وما ذكرتموه انما يتم لو وجب حصولها
قبل وليس الامر كذلك وسيجيء لهذا مزيد تحقيق عن قريب الثالث
ان يتحد موجبهما منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان تقول
في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب ولا تعتق المكاتب الكافر حيث
لا يقصد الاستغراق كما في اشتر اللحم فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلا
الثالث ان يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها

في كفارة القتل وعندنا انه لا يحمل على المقيد لعدم المقتضي له وذهب
كثير من مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه وربما نقل
عن بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطل لا سيما الاخير اصل المجمل
هو ما لم يتضح دلالته ويكون فعلا ولفظا مفردا ومركبا اما الفعل
فحيث لا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك
لتردده بين معانيه اما بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار
المتردد بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل
وبالفتح للمفعول فينتفي الاجمال واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو الذي
بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وكما في مرجع الضمير حيث
يتقدمه امران ويصلح لكل واحد منهما ضرب زيد عمرا فضربته لتردده
بين زيد وعمرو وكالمخصوص بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع جهل
اوجب الاجمال فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى
عليكم اذا عرفت هذا فههنا فوائد الاولى ذهب السيد المرتضى ره
وجماعة من العامة الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة

فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع ايضا و
الاكثر على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند
الاطلاق وهو جملة العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهرا منه
حال الاستعمال فلا اجمال ويتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة الشيء
كان متصلا به فهو ظاهر فيه فاين الاجمال احتج السيد بان اليد يقع على
العضو بكماله وعلى ابعاضه وان كان لها اسماء تخصها فيقولون عضو
يدي في المفاصل الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته
كذا بيدي وانما اعطى بانامله وكذلك كتبت بيدي وانما كتبت باصبعها
قال وليس يجري قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان
يقع على جملة تختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضها
كما يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو واحتج معتبر القطع ايضا مع ذلك
بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع
يده فحصل الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة
والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا في الكل والبعض الا ان فهم ما
عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك اية كونه مجازا فيه

والفرق

والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان غير مقبول بل هما مشتركان
في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها على القرينة وان كان استعمال
اليد في الابعاض متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال
بل لا بد من كونه ظاهرا في الكل بحيث لا يسبق احدهما بخصوصه الى الفهم الا مع
خلافه وعن الاخير بمثله فانا قد بينا ان القطع في الابانة الثانية عدة
جماعة في المجمل نحو قوله لا صلوة الا بطهور لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا بولي مما ينفي
فيه الفعل ظاهرا مطلقا وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة
المذكورة او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم
فهو مجمل والحق انه لا اجمال مطلقا وفاقا للاكثر لنا ان ثبت كونه حقيقة
شرعية في الصحيح من هذه الافعال كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صوم
صحيحا ونفي المسمى ح ممكن باعتبار فوات الشرط او الجزء وقد اخبر الشارع
به فتعين للارادة فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو
الظاهر وقد مر فان ثبت له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه
نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا حياة

الا انه كان متعينا ايضا ولا اجمال ولو فرض انتفاؤه ايضا فالظاهر انه
يحمل على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى
بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا
فيه فلا اجمال لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل لانا نقول البر
هو منه وانما هو ترجيح احد المجازات بكثرة المتعارفات ولذلك بقي
هو كالعدم اذا كان بلا منفعة احتج الاولون بان العرف في مثله مختلف
يفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما
ولزم الاجمال والجواب ان اختلاف العرف والفهم ان كان فانما هو بناء
لاختلافهم في انه ظ في الصحة او في الكمال فكل صاحب مذهب يحمله
على ما هو الظ فيه عنده لا انه متردد بينهما فهو ظ عندهما لا مجمل
الا انه ظاهر عند كل في شيء ولو تنزلنا الى تسليم تردد وبينهما فكونه
على السواء ممنوع بل نفي الصحة راجح لما ذكرنا من اقربيته الى نفي ذلك
الذات حجة المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي ممكن بفوات شرط او جزء
يجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك اجمال وكذا مع اتحاد حكم
اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظاهر واما اذا كان لاحكامه

الفضيلة والاجزاء فليس احدهما اولى من الاخر فيحصل الاجمال والجواب ظاهر
مما قدمناه فلا نعيده الثالثة اكثر الناس على ان لا اجمال في التحريم المضاف
الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض والحق الاول
لنا ان من استقرأ كلام العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما
هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في الماكول والشرب في المشروب
واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء واذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير والخمر
او الحرير او الامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا
احتمال احتج المخالف بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح
تعلقه به والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما تقدر للضرورة
يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها
فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال والجواب المنع
من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة
المقصود من مثله اصل المبين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان
بنفسه نحو والله بكل شيء عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا
وينقسم كالمجمل الى ما يكون قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على

ولبعض الناس خلاف في الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله ومن الرسول
وهو كثير كقوله تعالى صفراء فاقع لونها الخ فانه بيان لقوله سبحانه ان الله
يامركم ان تذبحوا بقرة في اظهر الوجهين وكقوله تعالى فيما سقت السماء
العشر فانه بيان لمقدار الزكوة المامور باتيانها والفعل من الرسول
كصلوته فانه بيان لقوله تعالى واقيموا الصلوة وكحجه فانه بيان لقوله تعالى
ولله على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده
واخرى بنصه كقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم و
بالدليل العقلي كما ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا
له ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم
تاخيره عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل العدل
في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة واما تاخيره عن وقت الخطاب
الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل المرتضى
فقال الذي نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه الى وقت
الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة في انه لا يحتمل الا ايضا
تاخير بيانه لانه في حكم المجمل واذا انتقل بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق

بظاهره

بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه وحكى العلامة في النهاية عن بعض العامة بعد
نقله الاقوال التي ذكرناها وغيرها قولا اخر وهو جواز تاخير بيان دليل
الظاهر كالمجمل واما الظاهر وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق و
المنسوخ فيجوز تاخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب
هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال المحقق
ولا يتبين لي فرق بينه وبين قول السيد بعد امعان النظر فرق الا في جهة
النسخ فان السيد لم يتعرض له في اصل البحث وانما ذكره في اثناء الاحتجاج
ان الاجماع من الكل واقع على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل
المامور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا
بالخطاب والعجب بعد هذا من رغبة العلامة عن قول السيد وموافقته
لذلك القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ به مع ما فيه من البعد
والمخالفة لما هو المعروف بينهم من اشتراط تاخير الناسخ حتى انه في حاشية
النسخ عده شرطا من غير توقف ولا اشكال وجعله كغيره وجها للفرق
بين التخصيص والنسخ واما ما يوهمه ظاهر عبارة السيد من تخصيصه المنع
من جواز التاخير بالعام وعدم تعرضه للمراد من البيان اهو التفصيل

او غيره بعد ان وجهين في المخالفة لذلك القول اذ عم فيه المنع لكل ما له ظاهر
منه خلاف واكتفى بالبيان الاجمالي ثم فرع بان كلام السيد في الاحتجاج يوجب
من الموافقة في كلا الوجهين وسواء وكان العلامة لم يعط الحجة حق النظر والا
لتبين له الحال هذا والذي يقوى في نفسي هو القول الاول لنا انا لا نتصور
مانعا من التاخير سوى ما تخيله الخصم من قبح الخطاب معه على ما استمعه
وسنبين ضعفه ولا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها
كعزم المكلف وتوطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم وما يلحقه
طاعة يترتب الثواب عليها وفيه مع ذلك تسهيل للفعل المامور به
حجة للمانعين على عدم جواز تاخير البيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب
العربي بالزنجية من غير ان يبين له في الحال والجامع كون السامع لا يعرف
المراد فيهما والجواب منع الملازمة وابداء الفرق بان العربي لا يفهم
من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد
مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم على الفعل والترك اذا بين له واما
حجتهم على منع تاخير بيان غير المجمل ايضا فيعلم من حجة المفصل وكذا يجوز
احتج المرتضى على جواز تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرنا وهو انه لا يمتنع

ان يفرض

ان يفرض فيه مصلحة دينية يحسن لاجلها قال وليس لهم ان يقولوا هيهنا وجه
قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوى ممنوعة
لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعو بعض عماله فيقول وليتك
البلد الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج اليه في غد او في وقت بعينه
وانا اكتب لك الكتب بتفصيل ما تعمله وتاتيه وتذره اسلمها اليك عند
تولية عملك او انفذها اليك عند استقرارك في عملك وايضا فتاخير
العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر من تاخير اقدار المكلف على الفعل
ولا خلاف في انه لا يجب ان يكون في حال الخطاب قادرا ولا على سائر
وجوه التمكن فكذلك العلم بصفة الفعل هذا ملخص كلامه في الاحتجاج
للشق الاول من مذهبه وهو جيد واضح لا نزاع فيه واحتج على الثاني
اعني منع تاخير بيان العام المخصوص بوجوه ثلثة الاول ان العام لفظ
موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا
يريدها من غير ان يدل في حال خطابه انه مجوز باللفظ ولا اشكال
في قبح ذلك والعلة في قبحه انه خطاب يريد به غير ما وضع له من غير
دلالة قال والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم مثلا

لغيره افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد او اقتل زيدا وهو يريد
اضربه الضرب الشديد الذي جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا ولا ان
يقول رايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة تدل على ذلك
وبعد المعنى بانت الحقيقة من غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل
والمجاز لا بد له من دليل وليس تاخير بيان المجمل جاريا هذا المجرى لان
المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما وضع
له الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اراد به قدرا مخصوصا
فلم يرد الا ما اللفظ بحقيقته موضوع له وكذلك اذا قال له عندي شيء فانما
استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضعوه له وليس كذلك
مستعمل اللفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد بالفظ ما لم يوضع
له ولم يدل عليه دليل الثاني ان جواز التاخير يقتضي ان يكون
المخاطب قد دل على الشيء بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع
تجرده يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به مطلقا لم يخل من ان يكون
دل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه مريدا الا بما لا دلالة له فيه
او يكون قد دل به على العموم فقد دل على خلاف مراده لان مراده

الخصوص فكيف تدل عليه بلفظ العموم فان قيل انما يستقر كونه
دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر
في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيه فانما يدل لشيء يرجع
اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر
في القول الذي يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار
وضروب الكلام فيجب ان يجوز تاخير بيان المجاز فيه من وقت الخطاب
الى غيره من مستقبل الاوقات وهذا يؤدي الى سقوط الانتفاع
من الكلام والثالث ان الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم
مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبين له في المستقبل لا يستفيد
في هذه الحالة شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عموم
بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب
ان يعتقد خصوصه الى ان يدل في المستقبل على ذلك لان اعتقاده
للعموم مشروط وكذا اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا ان
يعتقد انه على احد الامرين اما بالعموم او بالخصوص وينتظر وقت
الحاجة فاما ان يتوقف على حاله فيعتقد العموم او يدل على الخصوص

فيعمل عليه وهذا نص قول الاصحاب بالوقف في العموم قياسا اليه من ذهب الى
ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على اقبح الوجوه هذا جملة ما احتج به على هذه
الدعوى مبالغا في تقريبه نقلناه بعين الفاظه غالبا حفظا لما رامه من زيادة
التقريب والجواب اما عن الاول فبالنقض بالنسخ اولا وبتقريره ان من شرط المنسوخ
كما اعترف به ان لا يكون موقتا بغاية يقتضي ارتفاعه حتى انه عند من الوقت
ما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله
دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم وح فلا بد من كون اللفظ المنسوخ ظاهرا
في الدوام والاستمرار وبعد فمن نسخه يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل
اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد
ومن هنا التجأ بعض اصحاب هذا القول الى طرد المنع في النسخ ايضا كما حكينا
من العلامة ره فاوجب اقتران بيانه المجمل بالمنسوخ فرارا من هذه المحذور
ولكن الشيخ اتى الاجماع على خلاف هذه المقالة كما مر اليه الاشارة وجعله
وجها للرد على من منع تاخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا على انه تعالى يحسن منه
تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب
وان كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا واراد بذلك غاية معينة

فالانتهاء

فالانتهاء اليها من غير تجاوز لها مراد في حال الخطاب وهو من فوائده
ومراد المخاطب به وهذا هو نص مذهب القائلين بجواز تاخير بيان
المجمل ولم يجز ذلك عند احد مجرى خطاب العربي بالزنجية فان قالوا التيسر
ان يبين في حال الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا اصبتم فاقبلوا في الخطاب
بالمجمل مثل ذلك فان قالوا لا حاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة
لان ذلك بيان لما لا يجب ان يفعله وانما يحتاج في هذه الحال الى بيان
صفة ما يجب ان يفعله قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدون عليه في
تقبيحكم تاخير البيان لانكم توجبون البيان لشيء يرجع الى الخطاب لا لامر
يرجع الى ازاحة علة المكلف في الفعل وان كنتم انما تمنعون من تاخير البيان
لامر يرجع الى ازاحة العلة والتمكن من الفعل فانتم تجيزون ان يكون
المكلف في حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ في منع
التمكن من فقد العلم بصفة الفعل وان كان امتناعكم لامر يرجع الى الوجوب
حسن الخطاب والى ان المخاطب لا بد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوائده
فهذه ينتقض بمدة الفعل وغايته لانها من جملة المراد وقد اجزتم تاخير
بيانها وقلتم بنظير قول من يجوز تاخير بيان المجمل لانه يذهب الى انه تعالى

بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض وقد اجزتم مثله فالرجوع الى ازاحة
العلة نقض منكم بهذا الاعتبار وكله هذه عبارته بعينها وانما نقلناها
بطولها لتضمنها تحقيق المقام له وعليه فنحن نعيد اليه عليه كلامه منها
ونتنقض استدلاله بعين ما نقض به دليل خصمه غير محتاجين الى تثنية
التقرير فان مواضع الامتياز على بداهتها لا يكاد يخفى على المتامل
تعبيرها وسوقها بحيث ينتظم مع محل النزاع واما ثانيا فبان يقال
تحقيقه انه لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له
الى القرينة وان ذلك هو الفارق بين الحقيقة والمجاز وفي منع تاخير القرينة
عن وقت الحاجة واما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلم ينقل
على المنع منه مطلقا من جهة الوضع دليل وما يتخيل من استلزامه الاغراء
بالجهل فيكون قبيحا عقلا مدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفي احتمال
التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير
مطلقا وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ
مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا يدلك على
هذا انه لا نزاع في جواز تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث

لا يخرج

لا يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه تعقب الجمل المتعددة المتعلقة
بالاستثناء ونحوه اذا قام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما مر
تحقيقه ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك
لاستلزامه المحذور الذي نطق في موضع النزاع اعني الاغراء بالجهل تاما على
انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع
ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا في ذلك خلافا عن واحد وجوز
اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة وغيرهم من محققي العامة اسماع العام
المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص مع ان ما ذكر من التوجيه
للمنع هنا لو تم لاقتضى المنع هناك ايضا لان السامع للعام يجوز كونه عن القرينة
ح يحمله على حقيقته كما ظن وليست مرادة فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا
بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص الذي هو قرينة التجوز
وبعد فرض وجودها لا بد ان يعثر عليها فيحكم ح بمقتضاها قلنا في موضع
النزاع انه لا يجوز الحمل على شيء حتى يفحص وقت الحاجة وعند ذلك يوجد
القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بما يقتضيه والعجب من السيد ره كيف تكلم
على المانعين من تاخير بيان المجمل بمثل هذا ولم يتنبه بورود نظيره عليه

حيث قال ومن قوي ما يلزمونه انه يقولهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون
بيانه في الاصول ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فما الذي
يجب ان يعتقده هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف
على اعتقاد التفصيل ويعتقد في الجملة امر يمتثل بما يتبين له قلنا اي فرق بين
هذا القول وبين قول من جوز تاخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا
خوطب في الاصول ببيان ممكن من الرجوع اليه ومعرفة المراد ولا كذلك
اذا اخر البيان فانه لا يكون ممكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد
من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو في هذا الزمان قصيرا او طويلا
مكلف بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه والعزم على اتيانه على طريق
الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان
فقد عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد به وهذا
قول من جوز تاخير البيان ولا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره
فان قالوا هذا الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجري مجرى زمان
مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان
مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان يقع المعرفة الكسبية في اقصر منه وليس كذلك

اذا كان

اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه نص قادر ان يقرن البيان الى الخطاب
فلا يحتاج الى ان يقال ان الرجوع الى تامل الاصول هذا كلامه وليت شعري
كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه فيقال له اذا جوزت سماع العام المخصوص
دون سماع مخصصه لكنه يكون موجودا في الاصول والمخاطب مكلفا
بالرجوع اليها فما الذي يجب ان يفهمه المكلف من العام قبل ان يعثر على
المخصص في الاصول فان قلت يتوقف عن اعتقاد احد الامرين بعينه ويعتقد
انه يمتثل العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا ما الفرق بين هذا وبين ما قلت
من جواز تاخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه من
الرجوع اليها هناك وانتفاء الامرين في موضع النزاع قلنا القرينة
وان كانت موجودة لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها
ففي ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة لم يرد المخاطب من غير دلالة
على انه مجاز وهو الذي نفيت الاشكال من وجهه فان قلت هذا الزمان
مستثنى عن البين وانما يستقبح الخلو من الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل
ذلك في موضع النزاع ويبقى الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف
على قبح تاخير القرينة عن حال الخطاب مما مستشهدا بما ذكره من الجو

الثالثة فان يق عليه لانم دلالة العرف على القبح في الكل نعم هي في غير محل النزاع
موجودة ومجرد الاشتراك في مفهوم التجوز لا يقتضي التسوية في جميع الاحكام
واما الوجوه التي استشهد بها فلا دلالة فيها لان وقت الحاجة في الوجه
الاول وهي الانزجار عن الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب فلا بد من
اقترانه بالبيان به وايضا حقيقة التهديد عرفا انما تحصل مع مقارنة قرينة
اللفظ فالقبح الناشي من تاخير القرينة ح انما هو باعتبار عدم التحقق
التهديد المطلق حصوله لا بمجرد كونه تاخيرا والوجه الثاني ان فرض وقت
الحاجة فيه متاخرا امتنع قبح التاخير فيه وان فرض مقارنا للخطاب
سلمناه ولا تهديد والوجه الثالث ليس من محل النزاع في شيء لانه
من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور التاخير اليها فيجب اقتران
القرينة بها بالخطاب وقضاء العرف بذلك فيها ظاهر ايضا مع تجريدها
عن القرينة المبينة للمراد منها لحالها العدول من موضوعها يصيرها
كذبا على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج وتوجه معلوم
ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نسلم انه بالتاخير يكون
تدل على الشيء بخلاف ما هو به قوله لان لفظ العموم مع تجرده اه قلنا

ثم

ثم ولكن لا بد من بيان محل النزاع التجرد فان جعلتموه وقت الخطاب فمم لا نقر
هو المدعى وان كان ما بينه وبين وقت الحاجة ثم ولا ينفعكم قوله فاذا
خاطب به مطلقا لا يخرج من ان يكون دل به على الخصوص اه قلنا هو لم يدل به
فقط على الخصوص بل مع القرينة التي تنصبها على ذلك بحيث لا يستقل
واحد منهما بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة مجردا عنها
مع انضمام القرينة والا لا ينتفي المجاز راسا اذ من المعلوم ان اللفظ لا دلالة
له بمجرده على المعنى المجازي كقوله حضور رمضان الحاجة ليس بجوز في دلالة
اللفظ اه قلنا ما المانع من تاثيره بمعنى انه ينقطع باحتمال عروض التجوز
فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد وجدت القرينة والا فعلى المجاز
واي بعد في هذا التاثير وانتم تقولون بمثله في زمن الخطاب لانكم
تجوزون التجوز ما دام المتكلم شاغلا مشغولا بكلام الواحد فما لم ينقطع
لا يجب للسامع الحكم بارادة شيء من اللفظ وعند انتهائه يتبين الحال
اما بنصب القرينة فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة فعلم ان الدلالة
عندنا وعندكم انما تستقر بعد مضي زمان ولاختلافه بالطول والقصر
لا يجوز انكار اصل التاثير وبهذا يتضح فساد قوله وذلك قائم قبل وقت

الحاجة للظهور ضعف قيامه بعد ما علمت من جواز التجوز قبله وعدمه بعده
كما يقول هو في وقت الخطاب فيجيء الاحتمال المنافي لقيام الدلالة قبل وينتفي
فيحصل الدلالة من بعد قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن
تكليفا اه قلنا ونحن فيه لا نجيز التاخير الا فيما يتضمن التكليف عن الانشا
لانه الذي يعقل فيه وقت الحاجة واما غيره من الاخبار فلا بد من اقتران
بيان المجاز فيها بها كما بيناه واما جواب الثالث فواضح لانه كما يحتاج الى
البيان لان فرض الفائدة في الخطاب بالمجمل يقتضي مثله في العام اذ غايته
ان يصير مجملا في المعنيين وهو غير ضار ولا فيه خروج عن القول بكونه
موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع الى القول بالوقف لا وجه له فان
التوقف فيما قبل الوقت الحاجة بمنزلة التوقف لاكمال الخطاب ومن المعلوم
ان ذلك لا يعد وقفا والتفرقة فيما بعد الحاجة جلية لان الخصوص
عندنا يحتاج القرينة فبدونها يكون للعموم واهل الوقف يقولون بان
المحتاج الى القرينة هو العموم فان الخصوص متيقن الارادة على كل حال والله اعلم

المطلب الخامس في الاجماع اصل الاجماع يطلق لغة على معنيين
احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا وثانيهما الاتفاق

وقد نقل في الاصطلاح الى اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة
في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية والحق امكان وقوعه والعلم
به وحجيته وللناس خلاف في المواضع الثلثة فزعم قوم منهم انه ممتنع
احال الاخرون العلم به مع تجويز وقوعه ونفى ثالث حجيته مع تسليم امكان
الوقوع والعلم والكل باطل والذاهب اليه شاذ وحجته ركيكة واهية
فنحن بالاعراض عنها اجدر والاضراب عن حكايتها والجواب عنها اليق وقد
وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف في مدركها
فانهم لفقوا لذلك وجوها من العقل والنقل لا يجدي طائلا ومن شاء
ان يقف عليها فليطلبها من مظانها اذ ليس في التعرض لنقلها كبير فائدة
ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى
في كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم حافظ
للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجتمعت الامة على قول كان داخلا
في جملتها لانه سيدها والخطاء مامون على قوله فيكون ذلك الاجماع
حجة فحجية الاجماع في الحقيقة عندنا انما هي باعتبار كشفه عن الحجة التي
هي قول المعصوم ولهذا المعنى اشار المحقق حيث قال بعد بيان وجه الحجة

على ظن يقيناً وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام لأن الاجماع حجة في نفسه
من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعدم عند فاذا
علم الامام بعينه ثم تصور وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه
في جملة المجمعين ولا بد في ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم
اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بعدم وجوده عندهم ومن هنا يتجه ان يقال ان
في الحجية على العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين من غير حاجة الى الشرط
اتفاق جميع المجتهدين اذ اكثرهم لا سيما معروف في الاصل والنسب فالتحقيق والمعتبر
واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلى المائة من فقهائنا
عن قول لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما
بل باعتبار قوله فلا تغتر اذن بمن يحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة
والعشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول
الامام في الجملة هذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة جمع
من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم
للمسائل الفقهية كما حكاه حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة
من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصحاب اصطلاح

من غير

من غير قرينة جلية ولا دليل على الحجية معتد به وما اعتذر به عنهم الشهيد
في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف
او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد او
اوارادتهم الاجماع على رواية بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة
لا يخفى عليك ما فيه فان تسمية الشهرة اجماعا لا يدفع المناقشة
التي ذكرناه وهي العدول عن المعنى المصطلح المتقرر في علم الاصول من غير
اقامة قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل على
حجيته مثله كما سنذكره واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع
فاوضح خالكي الفساد من ان يبين وقريب منه تاويل الخلاف فانا
نراه في مواضع لا يكاد تنالها يد التاويل وبالجملة فالاعتراف بالخطا
في كثير من المواضع احق من ارتكاب الاعتذار ولعل هذا الموضع منها
والله اعلم اذا عرفت هذا فيهنا فوائد الاولى لقوة امتناع الاطلاع عادة
على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ
لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين
المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا

تما يقع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا
هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة
للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد ره من الشهرة واما ما ذكره الشيخ
على ما ذكرناه للمقارب لعصر ظهور الائمة ع وامكان العلم باقوالهم فيمكن
فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء
اهل الخلاف حيث قال الاعضاء انه لا طريق لنا معرفة حصول الاجماع الا
في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسمهم على التفصيل
واعترضه العلامة بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق
الائمة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه
وانت بعد الاحاطة بما قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن
ذلك القائل لان ظاهر كلامه ان الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء
من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما يدل
على حصول العلم به من طريق النقل كما يصرح به قوله اخرا علما وجدانيا
حصل بالتسامع وتظافر الاخبار فوائد الثانية قال الشهيد في الذكرى
اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعا وحصوصا

مع علم العين الجزم بعدم دخول الامام ع ومع عدم علم العين لا يعلم ان الباقي
موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم
الخلاف وهل هو حجة مع عدم مستند ظن من حجة نقلية او عقلية
الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم
من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان
العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا
ولا يؤمن الخطاء بما مون على الظنون فوائد الثالثة حكى فيها ايضا عن بعض
الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان كان مراده
قائله الحوق في الحجية لا في كونه اجماعا واحتج له بمثل ما قاله في الفتوى
الكلية التي لا يعلم لها مخالف وبقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان
اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى بها ويضعف
بنحو ما ذكرناه في الفتوى وبان الشهرة التي يحصل معها قوة الظن
هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشهورا
في كلامهم حدث بعد زمان شيخ ره كما نبه عليه والدي ره في كتاب
الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر

الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة علمهم
به وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها
الشيخ ومتابعوه فحسبوها مشهورة بين العلماء وما دروا ان مرجعها
الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد وممن اطلع على هذا
الذي تبينته وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين
محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة وقال السيد ره
في الكتاب المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام ابن
ابي فراس ان الحمصي حدثه انه لو بقي للامامية مفت على التحقيق
بل كلهم حالي وقال السيد عقيب ذلك والان فقد ظهر ان الذي يفتى
به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين اصل
اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما فهل يجوز احداث
قول ثالث خلاف بين اهل الخلاف ومثلوه بامثلة منها ان يطأ
المشتري البكر ثم يجد لها عيبا فقيل الوطي تمنع الرد وقيل بل يردها
مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها
مجانا قول ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب الخمسة المخصوصة

قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ شيء منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ بالبعض
دون البعض قول ثالث ومحققوهم على التفصيل بانه ان كان الثالث يرفع
شيئا متفقا عليه قدم والا فلا فالاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد
مجانا والثاني كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا
وهذا التفصيل جيد على اصولهم لانه في صورة المنع اذا رفع مجمعا عليه يكون
قد خالف الاجماع فلم يجوزوا اما في صورة الجواز لم يخالف اجماعا ولا مانع
سواه فجاز والمتجه على اصولنا المنع مطلقا لان الامام في احد الطائفتين
فرضا قطعا فالحق مع واحد منهما والاخرى على خلافه واذا كانت الثالثة
بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق الاولى وهكذا القول فيما زاد اصل
اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين فان نصت على المنع من الفصل فلا
اشكال وان عدم النص فان كان بين المسئلتين علاقة بحيث يلزم من
العمل باحديهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في زوج وابوين وامرأة
وابوين فمن قال للام ثلث اصل التركة قال في الموضعين ومن قال ثلث
الباقي قال في الموضعين الا ابن سيرين فانه فصل وان لم يكن بينهما
علاقة قال قوم يجوز الفصل بينهما والذي يدل على مذهبنا عدم الجواز

لأن الامام مع احد الطائفتين قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته على
الجميع وهذا الكلام واضح اصل اذا اختلف الامامية على قولين فان
كانت احدى الطائفتين معلومة النسب ولم يكن الامام احدهم كان الحق في
الطائفة الاخرى وان لم تكن معلومة النسب فان كان مع احدى الطائفتين
دلالة قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها لأن الامام معها قطعا
وان لم يكن مع احديهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق من الشيخ التخيير
في العمل بايهما شاء وعزى الى بعض الاصحاب القول باطراح القولين و
التماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم
منه اطراح قول الامام قال وبمثل هذا يبطل ما ذكره لأن الامامية
اذا اختلف على قولين فكل طائفة يوجب العمل بقولها ويمنع من العمل بقول
الاخرى فلو تخير فالاستبعاد ما خطره المعصوم قلت كلام المحقق ره جيد
والذي يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله كما تقدمت الاشارة اليه
قال المحقق ره ان اختلف الامامية على قولين فهل يجوز اتفاقهم بعد ذلك
على احد القولين قال الشيخ ره ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف
لأن ذلك يدل على ان القول الآخر حق وقد قلنا انهم يخيرون في العمل ولقائل

ان يقول

ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد
وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف وكلام المحقق ههنا كالسابق
في غاية الحسن والوضوح اصل اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد
بناء على كونه حجة فصار اليه قوم وانكره آخرون والاقرب الاول
لنا ان دليل حجية خبر الواحد كما ستعرفه متناول له بعمومه فيثبت
به كما ثبت غيره لنحتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر
الواحد وجوابه منع كلية الثانية فان السنة اعني كلام الرسول ص
اصل من اصول الدين ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد فائدة ان الاولى
لا بد خالي الاجماع من ان يكون علمه باحدى الطرق المفيدة للعلم واقلها
الخبر المحفوف بالقرائن فلو انتفى العلم ولكن كان وصوله باخبار يقبل
اخباره ليكون حجة وجب البيان حذرا من التدليس لأن ظاهر الحكاية
الاستناد الى العلم والغرض استنادها الى الرواية فوجب البيان تدليس
وبالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل في خبر النقل حكم الخبر فيشترط في قبوله
ما يشترط هناك ويثبت له عند التحقيق الاحكام الثابتة لمحتوى حكم النقل
والترجيح على ما يأتي بيانه في موضعه وان سبق الى كثير من الاوهام خلاف

ذلك فانه ناش عن قلة تامل وح فقد يقع التعارض بين اجماعين منقولين وبين
اجماع وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح بتقدير ان يكون هنالك شيء منها والا
حكم بالتعادل وربما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث
احتياج الخبر الان الى تعدد الوسائط في النقل وانتفاء مثله في الاجماع وسيجيء
ان قلة الوسائط في النقل من جملة وجوه الترجيح ويندفع بان هذا الوجه وان اقتضى
ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض في الغالب بقلة الضبط في نقل الاجماع من
المتصدين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب الترجيح الى وجه من وجوهها
مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه في الجانب الاخر كما ستعرفه الثانية
قد علمت ان بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع في المشهور من غير قرينة
في كلامه على تعيين المراد فهذا شانه لا يعتد بما يدعيه من الاجماع الا ان
يبين ان المراد به المعنى المصطلح وما اظنه واقعا اللهم الا ان يذهب الى
المساواة للشهرة للاجماع في الحجية كما اتفق لك فلا حجر عليه في الاعتقاد
وذلك ظ

المطلب السادس في الاخبار

اصل ينقسم الخبر الى متواتر
واحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب في امكانه
ووقوعه والاعتبار بما يحكى من خلاف بعض ذوي الملل الفاسدة في ذلك

فانه

فانه بحث ومكابرة لانا نجد علم الضروري بالبلاد النائية والامم الخالية
كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار
قطعا وقد اوردوا عليه شكوكا منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين
فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الاخرين قطعا ولان المجموع مركب
من الاحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع ومع وجوده
لا يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى
وعيسى انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة محمد فيكون باطلا ومنها
انه كاجتماع خلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها ان
حصول العلم به يؤدي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير
بنقيضه وذلك جمع ومنها انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما نحيل
منه كما قلنا وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا
وجود الاسكندر مثلا وقلنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني
اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف
بمخالفتنا وكل هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك بالضرورة
فهي كشبهة السوفسطائية فلا يستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول

انه قد يخالف حكم الجملة حكم الآحاد فان الواحد من العشرة وهو بخلافهما
والعسكر متألف من الأشخاص وهو يغلب في فتح البلاد دون كل شخص على انفراده
وعن الثاني ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل بشرائط التواتر فلذلك لم يحصل
العلم وعن الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجماع على الاكل وجود
الداعي بخلاف اكل الطعام الواحد وبالجملة فوجود العادة هنا وعدمها هناك
ظاهر وعن الرابع ان تواتر النقيضين ممتنع عادة وعن الخامس ان الفرق الذي يجده بين
العلمين انما باعتبار كون كل واحد منهما نوعا من الضروري وقد يخلف النوعان
بالسرعة وعدمها لكثرة استيناس العقل باحدهما دون الآخر وعن السادس
ان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة
اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط بعضها
في المخبرين وبعضها للسامعين فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا في الكثرة
حدا يمتنع معه في العادة تواطئهم على الكذب الثاني ان يستند علمهم الى
الحس فانه في مثل حدث العالم لا يفيد قطعا الثالث استواء الطرفين
والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والآخر والوسط
بالغا ما بلغ عدد التواتر والثاني امران الاول ان لا يكونوا عالمين بما

اخبروا

بالتفصيل او الاجمال فاذا ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم
التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما ولم ان يعين لفظا او الالفاظ
بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا
اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في
الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له
خاصا فمن القسم الاول من هذين المشتقات فان الواضع وضع صيغة
فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن
وقع عليه وعموم الوضع والموضوع له في ذلك بين ومن القسم الثاني
المبهمات كاسم الاشارة فلفظ هذا مثلا موضوع بخصوص كل فرد مما يشار
اليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم العام وكل مشار اليه مفرد
مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات
المندرجة تحته وانما حكموا بذلك لان لفظة هذا لا يطلق الا على
ما يقال هذا ويراد واحد مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد الى
خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك
وهكذا الكلام في المبادي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة

باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياتها من والى
وعلى مثلا موضوعات باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء
وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه وفي معناها الافعال الناقصة واما
التامة فلها جهتان وضعها من احديهما عام ومن الاخرى خاص فالعام
بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها في حكم الحروف فيه كما
ان لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك
لفظ ضرب مثلا موضوعة هو وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي دلت
عليه الى فاعل بخصوصها واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وهو واضح
واذا تمهد هذا قلنا ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام
لخصوصيات الاخراج اما الحروف منها فظاهر واما الفعل فلان الاخراج به
انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام واما
الاسم فلانه مرض قبل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان فرض امكان
عود الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحية المستثنى لذلك وهي تحصل
بامور منها كونه موضوعا وضع الادوات اعني بالوضع العام وهو الاغلب
كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع كذلك وعلى هذا

فاي الامرين

فاي الامرين اريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة والحجج في الجميع
مستند الى القرينة كما في فظائره فان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام
انما هو بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع فيه وتعدده
في المشترك لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة على ان بينهما فرقا من هذا
الوجه ايضا فان احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد
لكونه موضوعا لمسميات متناهية بحيث يطلق يدل على تلك المسميات
اذا كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج في تعيين المراد منها الى القرينة بخلاف
الموضوع بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية فلا يمكن حصول جميعها
في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة الوضع اليها فاحتياجه الى
القرينة انما هو لاصل الافادة لا للتعيين ومنها كونه من الالفاظ المشتركة
بحيث يكون صلاحية العود الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع باعتبار
معنى اخر وحكمه حكم المشترك وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا
فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة
التركيبية موضوعا وضعا متعددا لكل من الامرين كما ظهر فساد القولين
بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة مطلقا مع كون الوضع في الاصل للاعم وعدم

ثبوت خلافه احتج الرافضة بوجوه الاول ان القائل اذا قال اعزه اكرم غلمانى
والواصد قلبى الاواحد اجوز ان يستفهم المخاطب هل اراد استثناء الواحد
من الجملتين او من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واسمع
الثانى ان الظاهر من استعمال اللفظة فى معنيين مختلفين من غير ان تقوم
دلالة على انها مجوز بها فى احدهما انها حقيقة فيهما ولا فى انه وجد فى
القرآن واستعمال اهل اللغة استثناء يتعقب جملتين عاد اليهما فان قوى
عاد الى احدهما الحرى وانما يدعى من خصه باحدهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة
دلت ومن ارجعه اليهما انه اذا اختص بالجملة التى يليه فلدلالة وهذا
من الجماعة اعتراف بانه مستعمل فى الامرين واذا كان الامر على هذا
فيجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين محتملا لرجوعه الى الاقرب كما
انه محتمل لعموم الامرين وحقيقة فى كل واحد منهما فما يجوز القطع على
احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث انه لا بد فى الاستثناء المتعقب
لجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما معا او الى واحدة منهما لا اقرب من الجملة
ان لا يكون راجعا الى شىء منهما وقد نظرنا فى كل شىء يعتمده من قطع
الى رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما

يتعلق

يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز لها فلم نجد فيه
ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التى يليه دون ما تقدمها فوجب
مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نقف فيهما ولا نقطع على شىء منهما
الا بدلالة الرابع ان القائل اذا ضربت غلمانى واكرمت جيرانى واخرجت زكواتى
قائما او قال صباحا او مساء او فى مكان كذا احتمل ما عقب بذكره من الحال
او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع ما تقدم
من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه وليس لسامع ذلك
ان يقطع على ان العامل فيما عقب بذكره الكل ولا البعض الا بدليل غير الظن
فكذا يجب فى الاستثناء والجامع بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء والحال
والظروف الزمانية والمكانية فضلة فى الكلام تأتى بعد تمامه واستقلاله
وقال وليس لاحد ان يرتكب ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل
فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا
مرتكبه مكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق بين من يحمل نفسه عليه وبين من
قال بل الواجب القطع على ان الفعل الذى تعقبه الحال او الظرف هو العامل
دون ما تقدمه وانما يعلم فى بعض المواضع ان الكل عامل بدليل والجواب

اما عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك بل المقتضي لحسنه
هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام والعلم
معوقرها هو حقيقة فيه كما يقول اهل الوقف وغير ذلك من الاسباب المقتضية له
واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين
لا على الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد كما قلناه ولا بد في الاشتراك من وضعين
واما عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر على تحتم عوده الى الجميع او اختصاصه
بالاخيرة لا يقتضي الحاجة الى الاشتراك بل يؤدي الامر بينه وبين ما قلناه ويكون الوقف
واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه لا يدل على الاشتراك بل على الحكم منه
ومما قلنا احتج القول بالرجوع الى الجميع امور ستة احدها ان الشرط المتعقب
للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه
واتحاد معنيهما فان قوله تعالى في اية القذف الا من تاب جار مجرى قوله
ان لم يتوبوا وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة
اذ لا فرق بين قولنا رايت زيدا وعمرا وبين قولنا
رايت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها
لا محالة فكذلك ما هو بحكمها وثالثها ان الاستثناء بمشية الله تعالى

اذا تعقب

اذا تعقب جملا يعود الى جميعها بالاتفاق فكذا الاستثناء لغيره والجامع بينهما
ان كلا منهما استثناء وغير مستقل ورابعها ان الاستثناء صالح للرجوع الى
كل واحدة من الجمل والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ
العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من الجزء تناولت الجميع وخامسها ان
طريقة العرب الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث
تعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مريدين به الجميع
حتى كانهم ذكروه عقيب كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان
مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا ترى انه لو قيل في اية القذف مثلا والا تقبلوا
شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان
تطويلا مستهجنا فاقيم فيها مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب
الجملتين وسادسها ان لواحق الكلام وتوابعه من شرط او استثناء يجب
ان يلحقه ما دام الفراغ منه لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق
لاحقة به ومؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب الجمل المتصلة المعطوفة
بعضها على بعض يجب ان يؤثر في جميعها والجواب عن الاول المنع من ثبوت
الحكم في الاصل بل هو محتمل كما قلنا في الاستثناء ولو سلم فهو قياس في اللغة

ومن الثاني انه قياس كالاول وعن الثالث بان ذكر المشية عقيب الجمل ليس
باستثناء ولا شرط لانه لو كان استثناء لكان فيه بعض حروفه ولو كان شرطا
على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي وقد يذكر المشية في الماضي فيقول
القائل حججت وزرت ان شاء الله تعالى وانما دخلت المشية في كل هذه المواضع
ليقف الكلام على الوجود والمضي لا لغير ذلك فان قيل كيف اقتضى تعقب المشية
اكثر من جملة ووقوف حكم الجميع ولم يحمل التعلق بالاخيرة فقط قلنا لولا انعقاد
الاجماع على ذلك لكان القول باحتماله ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الامة على ان
حكم الجميع يقف وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لا يوجب ظهوره فيه
وانما يقتضي التجويز لذلك والشك فيه فرقا بين ما يصح عوده اليه وبين ما
لا يصح وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك بل لانها
موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا معنى للتشبيه بها في هذا المقام
وانما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك ليس بظاهر
ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع الا ترى ان القائل اذا قال رايت رجالا
كان كلامه صالحا لارادة البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر
مع ذلك انه قد اراد كل من يصلح هذا اللفظ له وعن الخامس انهم كما يريدون

الاستثناء من كل جملة فيخصون بذكر ما يدل على مرادهم في داخل الجمل
من الظرف او بذكره عقيب كل جملة كذلك يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة
فقط فلا بد من القرينة في الحكم بالاختصار وعدمه وعن السادس ان اعتبار
الاتصال في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء
والمشية انما هو لصحة اللحوق والتاثير فيه لتغير حكم ما يصح لحوقه بالكلام
مما لا يصح لا لصيرورته ظاهرا في التعلق بجميعه وان كان بعضه
وبعيدا عن حمل المؤثر واحتج من خصه بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء
خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه
تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع المحذور المذكور فيبقى الدليل
في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب
ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة الثاني ان المقتضي لرجوع
الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما تعلق
بغيره ومتى علقناه بما يليه استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعده
عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان يعلق بغيره لوجب فيه لو كان
مستقلا بنفسه ان تعلقه لغيره الثالث ان من حق العموم المطلق ان يحمل

على عمومه وظاهره الا لضرورة يقتضي خلاف ذلك ولما خصصنا الجملة التي
يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها ولا ضرورة الرابع
لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل
وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز تعدد
العامل على معمول واحد في اعراب واحد اعني السيبويه عليه وقوله
حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على الاثر الواحد الخامس ان الاصل
ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه فاذا
قال القائل ضربت غلماني الا ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى
راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك
السادس ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية
الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت فانه يكون دليلا على
استكمال الغرض من الكلام وكما ان السكوت يحول بين الكلام وبين
لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حايلة بين
الاستثناء وبين الاولى فيكون مانعة من تعلقه بها والجواب عن الاول
انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للمجاز في لفظ العام

والاصل

والاصل الحقيقة فلا جهة محققة لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ
لا مخالفة فيه للحكم بحال اما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد
ارادة تمام معناه وقبل الحكم والاسناد كما هو راي محقق المتاخرين فظاهر
وكذا على القول بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الادوات
عبارة عن الباقي فلها اسمان مفرد ومركب واما على القول بان المراد
بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينة
وهو مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي
فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقوله ان ترك العمل بالدليل يعني الاصل
في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية هذر فان الخروج عن الحقيقة
والمصير الى المجاز عند قيام القرينة مما لا يدانيه شوب الريب ولا
يعتريه شبهة الشك وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة مما
به فتعليل ترك العمل بالاصل لدفع محذور الهذرية فضول بل
غفلة وذهول لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج
عن الاصل قبل الاستثناء وان انفصل في النطق عرفا وانقطع عن المستثنى
منه حسا بل وغيره من اللواحق والبديهية تنادي بفساده

وان كان المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء خلاف
هذا الاصل يعني القاعدة او استصحاب هذه الارادة فتوجد المنع اليه ظاهر
لان الاتفاق واقع على ان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء
من اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر
اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان صدور اللفظ مجردا
مقتضيا الحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته مبيحا
لرد وجب رده ويتمشى ذلك الى الاخبار ايضا ولا يجدي معه دفع محذور
العذر بما عرفت فعلم ان المقتضي لصحة اللواحق وثبوتها مع الاتصال
انما هو نص الواضع على انه لم يرد العدول عن الظاهر ان يأتي بدليله في حال
تشاغله بالكلام حيث شاء منه فما لم يقع الفراغ منه لم يتوجه للسامع
الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال نعم لما كان الغرض قد يتعلق
بتخصيص الاخيرة فقط كما هو يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار واللفظ
صالح بحسب وضعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة
وكان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين وصح التمسك
في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من القول

بالاختصاص

بالاختصاص بالاخيرة في شيء وان قدر عروض اشتباه فيه عليك فاستوضحه
بالتدبر في صيغة الامر فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا
وردت مجردة عن القرائن تدل على الندب وذلك لانا قضينا بكون الفعل
امرا متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل الكون زيادة
في التكليف غير انه اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا
في محله غير منتقل عنه الى غيره كما يقوله من ذهب الى كونه حقيقة في الندب
فقط وهذا يفرق مما يفرق به بين القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة
على القول بالاشتراك انما هو للحمل على الوجوب وهكذا الحال عند من يقول
بانها حقيقة في الندب وعد بعض الاصوليين القول بالاشتراك في فرق
الوقف انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة الندب منه
منه وذلك لا ينافي الدلالة عليه بالاعتبار الذي ذكرناه وحالنا فيه نحن
هكذا فانا لا نعلم اقصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها لكنا نعلم ان الاخيرة
مقصودة على كل حال فالشك في قصد غيرها ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة
على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا عن موضع اللفظ ولا عاد لا عن حقيقة
بل كان مستعملا فيما هو موضوع له عموما ويلزم من قال باختصاص الاخيرة

ان يكون المتكلم باراد تفا مع الباقي مجوزا ومتعديا عن موضع اللفظ الى
غيره وهذا بعيد جدا بعد ما علمت من عموم الوضع في المفردات واستقلال
في كلامه في الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة بناء
على انه لو ثبت ذلك لاشكل جواز التجوز بالباقي الخارج من الجميع لتوقفه
على وجود العلاقة وفي تحققها نظر وقد مر غير مرة ان علاقة الكل والجزء
بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليست على اطلاقها بل لها
شرايط وهي ههنا مفقودة والجواب عن الثاني ان حصول الاستقلال
بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول به اذا لم يعود
الى الجميع عندنا وعند السيد ره محتمل لا واجب واما قوله لو جاز مع قام
واستقلاله الى الاخيرة فظاهر البطلان لان ما يستقل بنفسه ولا تعلق له بغيره
وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا بخلاف ما نحن فيه فان من
الجايز مع حصول الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم يكن
لازما قال علم الهدى ره مشيرا الى هذه الحجة في الجملة جوابه عنها وهذه الطرق
توجب على المستدل بها ان لا يقطع بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء
ما تعلق بما تقدم ويقتضي ان يتوقف بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء ما تعلق

بما تقدم

بما تقدم ويقتضي ان يتوقف في ذلك كما نذهب نحن اليه لا نه بنى دليله على ان
الاستقلال يقتضي ان لا يجب تعليقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو
جايز فمن اين قطع على ان هذا الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما افتقر
عليه دلالة على ذلك وعن الثالث بنحو الجواب عن الثاني فان غايته ما يدل عليه
انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ ونحن نقول بذلك مع ذلك
محتمل ولا سبيل الى منعه وعن الرابع انا نختار عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون
العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو كان
العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا
لضعف دليله ومذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا لقيامها
معنى الاستثناء بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضي ولكونها نائبة
عن استثنى كما ان حرف النداء نائب عن انادي وهو المتجه سلمنا لكن نمنع
عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا الحجة بعينه
بها وانما ذكر نجم الائمة ره انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر
وقد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات والعلل الاعرابية
كذلك فانما هي علامات وما نقل عن سيبويه من النص عليه لا حجة فيه مع انه

قد عورض بنص الكسائي على الجواز وقول الفراء في باب التنازع مشهور وقد حكم
فيه بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا كاعطاني واكرمني
الامير واعطيت واكرمت الامير فالفعلان في المثالين مشتركان في رفع الفاعل
ونصب المفعول من غير تنازع ووافقه على ذلك بعض محققي
المتاخرين مستدلا عليه بجواز انتفاء المانع سواء توهم توارد المؤثرات
على اثر واحد مدفوع بان العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامات
قال ويدل على جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون عن الشيء الواحد بامرين
متضادين نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا فهو اما
في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما بعينه دون الآخر او فيهما بضمير واحد
بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما به على الآخر
وهو جمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء الجزئية عن الخالي عن الضمير
واستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض والثالث هو المطلوب
ايده بتجويز سيبويه قال زيد وقعد عمرو والظريفان والعامل في الصفة
هو العامل في الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه
هنا يخالف ما نقل عنه ثمة من النص على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا

بجواز الاخبار

اخبروا عند اضطرار الاستحالة تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون السامع
قد سبق له شبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط ذكره المرتضى
وهو جيد وحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين عليه قال السيد اذا كان
هذا العلم يعني الحاصل بالتواتر مستندا الى العادة وليس موجب عن سبب جاز في
شروطه الزيادة والنقصان بحسب العلم الله تعالى من المصلحة وانما احتجنا الى هذا
الشرط للآتي قولنا اني فرق بين خبر البلد والاخبار الواردة بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله
كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصا وما اشبه ذلك واي فرق بين خبر البلد
وخبر النص الجلي على امير المؤمنين عليه السلام بتفرد الامامية بنقله والا لجاز
ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما الخزنوي في اخبار البلدان وقد اشترط
بعض الناس ههنا شروطا اخر ظاهر الفساد فهي بالاضراب عنها احرى فائدة
قد تكثر الاخبار في الوقائع وتختلف ولكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك
بينها بجهة التضمن والالتزام فيحصل بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر من
جهة المعنى وذلك كوقائع امير المؤمنين عليه السلام في حروبه من قتله في غزاه بدر كذا
وقتله في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر
ذلك منه وان كان لا يبلغ شيئا من تلك الجزئيات درجة القطع اصل

وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته ام قلت وليس بمفيد
افادة العلم بنفسه ثم قد يفيده بانضمام القرائن اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم
وان انضمت اليه القرائن والاصح الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولده مشرف
على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال
منكر غير معتاد من دون موت مثله ولك الملك واكابر مملكته فانا نقطع
بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا
لا يتطرق اليه الشك وهكذا حالنا في كل ما يوجد من الاخبار التي تحف
بمثل هذه القرائن بل بما دونها والجزم بصحة مضمونها بحيث لا يتخالجنا
في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك احتج المخالف بوجوه احدها انه
ان حصل العلم به لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب الا باجراء الله تعالى
بخلق شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد وانتفاء اللازم بين الثاني
لو افاد العلم لادى الى التناقض المعلومين اذ لحصل الاخبار على خلاف الواقع
بالامرين المتناقضين فان ذلك جائز واللازم باطل لان المعلومين واقعان
في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل
العلم به لوجب القطع بتخطئة من تخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع

وجوابه

والجواب عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم والزام الاطراد في مثله فانه لا يمنع عن العلم
واما عن الثاني فانه اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله في نقيضها عادة
واما عن الثالث فبالزام التخطئة لو وقع له يجوز مخالفته بالاجتهاد لانه
لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف ذلك ظاهر الفساد اصل
وما روي من خبر الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا والاكثر
نفى ذلك من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق عن ابن قبه ويرى الى
جماعة من اهل الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع
ام لا خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى وابي
المكارم ابن زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثاني وصار جمهور المتأخرين
الى الاول وهو الاقرب ولهم وجوه من الادلة الاول قوله تعالى فلولا نفر
من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الاية على وجوب الحذر على القوم عند
انذار الطوائف لهم وهو متحقق بانذار كل واحد من الطوائف واحدا من القوم
حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العائد على الطوائف وعلقه باسم الجمع اعني
القوم فهي كلمتا اريد الجموع ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع

بحيث يختص بكل بعض من القوم بعض من الطوايف قل او كثر ولو كان بلوغ النوبة
شرطا لقيل ولينذروا البعض الذي يحصل به التواتر كل واحد من القوم او ما
يؤدي هذا المعنى فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي
ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل من اين علم وجوب الحذر
وليس في الاية ما يدل عليه فان امتناع حمل كلمة لعل على معناها الحقيقي
باعتبار استحالته على الله تعالى يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه وهو مطلق
الطلب لا الايجاب قلت قد بينا فيما سبق ان لا معنى لجواز الحذر او ندبه
لا ترى حصل المقتضي لم يجب والا لم يحسن فطلبه دليل على حسنه
يحسن الا عند وجود المقتضي له وحيث وجد يجب فالطلب لم يقع الا على
الايجاب على ان ادعاء كون مطلق الطلب اقرب المجازات لا الايجاب في موضع
النظر فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى
لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف وظاهر ان الجزاء منه قلت
الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في التخويف وقريب
من ذلك في الجمهرة والقاموس والعرف يوافقه ايضا ولا ريب ان عمدة
الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما

وهما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب يستحق العقاب تاركه والحرام يستحق
المؤاخذة فاعله واذا انتهضت الاية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما
فالخطب فيما سواهما سهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن
ادعاء الدلالة على القبول فيه ايضا بطريق الخطاب فان قيل ذكر التفقه في الاية
يدل على ان المراد بالانذار الفتوى وقبول الواحد فيها موضع وفاق
قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين
للتفقه في زمن الرسول ص على الوجه المعتبر ليحمل الخطاب عليه وانى لكم باثباته
ومعناه اللغوي مطلق الفهم فيجب الحمل عليه لاصالة بقائه حتى يعلم النقل
عنه ولا حصول في ذلك العصر الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند
انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق
فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كون رسول الله
حالا من الفاسق وفساده ظاهر وما يقال من ان دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع
بان الاحتجاج به مبني على القول بحجيته فيكون حجة من جملة الظواهر التي يجب
التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا الائمة عليهم السلام

واخذوا عنهم او قاربوا عصرهم على رعاية اخبار الآحاد وتدوينها والاعتناء
بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة والضعيف واشتهر
ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار ومن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم
انكار بذلك او مصير الى خلافه ولا روي عن الائمة حديث مع كثرة الروايات
عنهم في فنون الاحكام قال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون
منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد المروية عن الائمة
والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد
ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم وقد حكي المحقق عن الشيخ
سلوك هذه الطريقة في احتجاج العمل باخبارنا المروية عن الائمة مقتصرا
عليه فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا
بصحة ما افتى به المفتي منهم عولوا على المنقول في اصولهم المعتمدة وفي
كتبهم المدونة فيسلم له خصمه منهم الدعوى في ذلك وهذه حجتهم من زمن
النبي الى زمن الائمة ع فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه ودفعوا
من العامل به وموافقونا من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة ايضا
فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال

بخبر الواحد

بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك
مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب
العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح الى ان باب العلم القطعي بالاحكام
الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذاهب اهل البيت ع مسدود
منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا تفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة
وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح
كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا
تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا
والعقل قاض بان الظن اذا كان لجهات متعددة تتفاوت بالقوة
والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا
من اخبار الآحاد يحصل بها الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب
تقديم العمل بها لا يقال كون هذا الوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة
العدل الواحد او دعواه ظن اقوى من الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم
بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة
منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها ومثلها الفتوى

والاقرار فهي كما اشار اليه المرتضى في معنى الاسباب والشروط الشرعية كزوال
الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها بخلاف محل النزاع فان
المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن لا بنفس الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب
معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب
الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف من ذلك الظاهر
سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص نحو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره
الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة
وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق
من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراط التكليف بين الكل
وح فمن الجايز ان يكون اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدل لهم على ارادة خلافها
وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد
في تعريفنا بسايرها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها
ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي مع الظن المستفاد من ظاهر الكتاب
والحاصل من غيره بالنظر الى افادة التكليف به لا بتناء الفرق بينهما
على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه والظهور لخصوص الاجماع

والضرورة

والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير
صورة وجود الخبر الجامع للشرايط الاتية المفيدة للظن الراجح بان التكليف
بخلاف ذلك الظاهر ومثله يقع في اصالة البراءة لمن التفت اليها بنحو ما ذكر
اخيرا في ظاهر الكتاب حجة القول الاخر عموم قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به
علم فانه نهي عن اتباع الظن وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني
من الحق شيئا ونحو ذلك من الايات الدالة على ذم اتباع الظن والنهي عن العمل
دليل الوحدة وهي تنافي الوجوب ولا يقال ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن وما
ذكره السيد في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون
بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم وضع للضرورة قال لانا
نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء شيعة الامامية
يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل
عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير وسطروا الاسطار
في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه
الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله تعالى بالعمل
باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهور في

في ابطال في الشريعة وحضره وقال في المسئلة التي اوردها في البحث عن العمل
بخبر الواحد انه بين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل
مخالف للامامية او موافق بانه لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم
وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة
من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الذريعة على التعلق
بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك ونقول انه لا يعلم اخبار الآحاد
من الصحابة المتأخرون الذين يختتم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم
فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضاء بما فعلوا لان الشرط في الدلالة
الامساك على الرضاء ان لا يكون لوجه سوى الرضاء من تقية وخوف
وما اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج بالآيات ان العام يخص والمطلق يقيد
بالدليل وقد وجد كما عرفت على ان آيات الذم ظاهرة بحسب السوق في الا
ختصاص باتباع الظن في اصول الدين لان الذم فيها للكفار على ما كانوا
يعتقدونه وآية النهي محتملة لذلك ايضا ولغيره مما ينافي عمومها
وصلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع لا سيما بعد ملاحظة ما تقدم
في خطاب الشافهة ووجد ثبوت حكمه علينا مع ما علم في الوجه الرابع

لما صرفنا

لما صرفنا اليه واحتج الجماعة بضرورة يقتضي اشتراكنا لهم في التكليف
بتحصيل العلم فيما لا ريب انه اراد باب العلم به عنادونهم وهذا واضح لمن
تدبر واما ما ذكره السيد في جوابه اولا ان العلم الضروري بان الامامية
تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا غير حاصل لنا الآن قطعا واعتقادنا في الحكم
بذلك على نقله له نقض لغرضه اذ لم يصل الينا معه ما يخرجه عن كونه
خبر واحد وثانيا ان التكليف بالمحال ليس بجائز عندنا ومعلوم ان تحصيل
العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد الآن متعسر
وامكانه في عصره وما قبله في ازمنة ظهور الائمة ع لا يحكم بالنسبة
الى زمان عدم الامكان ولعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية
لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع
الى ائمتهم المعصومين ع فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد
كما صنع مخالفوهم ولم يوثروه على العلم وقد اورد السيد ره على نفسه
في بعض كلامه سؤالا هذا لفظه فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار
فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه
يعلم بالضرورة من مذاهب الشيعة فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق

ذلك غير ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلام طويل في بيان حكم
ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال
من طرق ذكرناها تعين العمل به عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة
لفقد دليل التعيين ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقهاء بالضرورة
وباجماع الامامية امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه فالتكليف فيها بتحصيل
العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا
نزاع وقد ذكره في غير موضع من كلامه ايضا فيستوجح الاخبار وغيرها من
الادلة المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية في الجملة
كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما لا يفيده على
قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة بنا الان الى تحمل مشقة البحث عن قيام
ح على العمل بخبر الواحد وعدمه مع ان السيد قد اعترف في جواب المسائل
التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على
صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدورها
فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند
مخصوص من طريق الاحاد وفي الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب

وبين ما حكيناه من العلامة في النهاية فانه عجيب يمكن ان يقال ان اعتماد
المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوايل المتكلمين منهم والعمل بخبر واحد
بعيد عن طريقتهم وقد مرت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول
بمنع التعبد به عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من حال الشيخ وامثاله
من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستدلوا
بها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى والا
نصاف انه لم يتضح من حالهم المخالفة ايضا اذا كانت اخبار الاحاد يومئذ
قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت
القرائن الحاضرة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا
على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم برأيه فيه وقد تفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه
بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا
من الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم من الجانبين فقال وذهب شيخنا
ابو جعفر الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مشعرا
بما ذكره فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بخبر مطلقا بل هذه الاخبار التي رويت عن
الائمة ورووها الاصحاب لان كل خبر يرويه اماميّ يجب العمل به هذا الذي

تبيّن لي في كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها
غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة
بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قدماء
الاصحاب وحديثهم الى اخر ما ذكره هناك وزاد في تقريبه ما لا حاجة لنا الى ذكره و
فهمه المحقق ره من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة
اليه واما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال فلجواز ان يكون طلبا
لتكثير القرائن وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر لا لما مر في الوجه الثالث من
حجة القول وكذا اعتنائهم بالرواية فانه محتمل لان يكون رجاء للتواتر
وحرصا عليه وعلى هذا يحمل روايتهم لاخبار اصول الدين فان التعويل على
الاحاد فيها غير معقول وقد طعن بذلك المرتضى على نقلها حيث ظن منهم
الاعتماد عليها ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه فان اقتضى ضعف الوجه
المذكور من الحجة لما صرنا اليه فان في بقية الوجوه لا سيما الاخير كفاية ان
اصل والعمل بخبر الواحد شرايط كلها يتعلق بالراوي الاول التكليف
فلا تقبل رواية المجنون والصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون وغير المميز
ظاهر ونقل الاجماع عليه من الكل واما المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب مخالف

جمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى بعض منهم القبول قياسا على جواز
الاقتداء به وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه اولا وسلمنا لكن
الفارق موجود كما يعلم من قاعدتهم في القدوة لمنع اصل القياس ثانيا والتحقيق
ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم قبوله بطريق الاولى للفاسق باعتبار
التكليف خشية من الله وبما منعه عن الكذب والصبي باعتبار عدم علمه بانتفاء التكليف
عنه فلا يحرم عليه الكذب ولا يستحق به العذاب لا مانع له من الاقدام عليه هذا
اذا سمع وروى قبل البلوغ اما الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فقبوله حيث
يجتمع غيره من الشرايط لوجود المقتضي ح وهو اخبار العدل الضابط وعدم
صلاحية ما يقدح مانعا للمانعية الثاني الاسلام ولا ريب عند ائمتنا في اشتراطه
لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ وهو شامل للكافر وغيره ولئن قيل باختصاصه
في العرف المتأخر بالمسلم لدل بمفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر كما هو
الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ وحكى المحقق ره عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضاهاهم
بشرط ان لا يكون متهما بالكذب محتجا باذ الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير
وسماعة وعلي ابن ابي حمزة وعثمن بن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون

واجاب المحقق ره بانا لا نعلم الى الآن ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء العامة
مع تصريحه بالاشتراط في التهذيب اكثر في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسقي
المذهب وحكى والده ره في فوائده على الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سألت والدي
عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم
فاسق الآية ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي
من ذم ابان كان من الناووسية هذا والاعتماد عندي على ما هو المشهور
الشرط الرابع العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار
على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب
ايضا وظاهر جماعة من متأخري اليوم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه
بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ ره انه قال يكفي كون الراوي ثقة محترزا
عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة
على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ره ونحن نمنع هذه الدعوى
ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبارهم
خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى التحرز من الكذب مع ظهور
الفسق مستبعد وهذا الكلام جيد والقول باشتراط العدالة عندي هو الاقوى

لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي العدالة والفسق في موضع الحاجة
من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا
فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه وعدالته ولا يخفى
ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته ووجوب التثبت في الآية
متعلق بنفس الوصف لا بما لم تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة
البحث والفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل فاسق
رشيد من هذه الجماعة مثلا ورهما يقتضي ارادة السؤال والفحص عمن
جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد كون
المراد من الآية هذا المعنى قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين
تعليل الامر بالتثبت اي كراهة ان تصيبوا من البين فتقعوا في الندم فظهر
عدم صدق المخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق في الواقع حيث
لا يحترز معها عن الكذب ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها في ذلك اذ عرفت هذا
ظهر لك انه يصير مقتضى الآية حينئذ وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة
في الواقع وفصل الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي
نفي الواسطة اشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول

رواية المجهول لانه مبني على الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده
واما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما نظره فيه الى قصد العمل
الذي ادعاه وهو نقض دليله لخصصنا به عموم ظاهر الاية لكنه مردود
بما اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل العمل اولا بمعنى نفي العلم بحصوله
فيحتاج مدعيه الى اثباته وبتقدير التنزل الموافقة على الحصول يرد الاحتمال
ثانيا بان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا ومن الجائز
ان يكون العمل منوطا بانضمام القرائن اليها لا بمجرد الاخبار وبقي ذلك
اشكال اشرنا اليه بتقييد نفي الواسطة في صدر الحجة بموضع الحاجة
وتقريره ان انتفاء الواسطة للقريب الذي ذكرنا انما يتم فيمن بعد عهده
عن اول الزمان التكليف كما هو الغالب والواقع في رواة الاخبار التي
هي محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية بعدم انفكاك من هو
كذلك عن احد الوصفين واما حديث العهد بالتكليف فيمن في حقه تحقق
الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب الفسق ولا يكون له ملكة
تصدق بها العدالة فان ذلك غير ممتنع وح تثبت الواسطة فلا تقوم
الحجة باشتراط العدالة مطلقا وحله ان الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة

بالنظر

بالنظر الى نفس الامر ولكن العلم بوجودها متعذر لان المعاصي غير منحصرة في
الافعال الظاهرة ولا ريب بان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة
سلمنا لكن التعليل الواقع في الاية لوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت
الحكم عند خبر من لا ملكة له لمشاركته الفاسق في عدم التحرز عن الكذب فيقوم
في قبول خبره احتمال الوقوع في الندم لظهور عدم صدق المخبر على حد قياسا
في خبر الفاسق ومنها ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل توجد فيه
الشرط الخامس الضبط ولا خلاف في اشتراطه فان من اكثر قد يسهو عن بعض
الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد
في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي عن المعصوم
ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من اسباب الاختلال
يجب ان يكون بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطاء غالبا فلو عرض
له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد قال المحقق لو كان
زوال السهو اصلا شرطا في القبول لما صح العمل الا عن معصوم من السهو
وهو باطل اجماعا عن العاملين بالخبر اصل تعرف عدالة الراوي بالاختبار
بالصحبة المتاكدة والملازمة بحيث يظهر له حاله ويحصل الاطلاع على

سريرته حيث يكون ذلك ممكنا وهو واضح ومع عدمه باشتهارها بين العلماء
واهل الحديث وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية من العالم
وهل يكفي فيها الواحد ولا بد من التعدد قولان اختار اولهما العلامة في
التهذيب وعزاه في النهاية الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح وقال المحقق
لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين هذا هو الحق عندنا
لنا انها شهادة ومن شأنها اعتبار العدد فيها كما هو ظ وان مقتضى
اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه شرعا كما
منه وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل احتجوا بانا التعديل شرط
للرواية فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفى في اصل الرواية بالواحد لنصوص
بعض افاضل المتاخرين فاحتج العموم المفهوم في الاية ان جاءكم فاسق نظرا
الى ان تزكية الواحد داخلة فيه بحيث يكون المزكي عدلا لا يجب التثبت
عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل
على نفي الزيادة على المشروط فلا يزاد الا بمجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط في قبول
الرواية هو العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق الى معرفة بالشرط سلمنا لكن
زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام

الشرعية

الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان يبين اذا اكثر شروطها يفتقر المعرفة
بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والمشروط يكفي فيه الواحد
والعجب من توجيه بعض فضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة بانه ليس في
الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه هذا والذي يقتضيه الانصاف
ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة الشرط يناسب طريقة اهل القياس
فكانه في كلامهم وتبعهم عليه من غير تامل من ينكر العمل بالقياس وربما ينبه
على ذلك ما وجدته في كلام بعض العامة حكاية عن بعض اخر منهم ان الاكتفاء
بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى القياس وعن الثاني ان مبنى اشتراط
العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق في الاية من له هذه الصفة في
الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة
كما بيناه انفا وانما صرفنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا
وفرض العموم في الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول
التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بمجرد الدعوى
يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة
ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف القبول

على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى
العدالة لا يقال ما ذكرتموه وارد على قبول شهادة العدلين اذ لا علم معه لانا
نقول اللازم من قبول العدلين تخصيص الآية بدليل خارجي ولا محذور فيه
كيف وتخصيصها لازم وان وافقنا على تناولها للاخبار بالعدالة من حيث
ان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد وهذا من اكبر الشواهد على ان النظر
في الوجه الاول انما هو الى القياس كما نبهنا اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان
طريقة معرفة الجرح كالتعديل والخلاف في الاكتفاء بالواحد واشتراط التعدد
جار فيه والمختار في المقامين واحد اصل اختلف الناس في قبول الجرح
والتعديل مجردين عن ذكر السبب فقال قوم بالقبول فيهما وصار آخرون
الى الخلاف فاوجبوا ذكر السبب فيهما وفصل ثالث فاوجبه في الجرح دون
التعديل ورابع فعكس واستندوا في هذه الاقوال الى اعتبارات هينة
ووجوه ركيكة لا جدوى في التعرض لذكرها ولا اعلم في الاصحاب قائلا بشيء
منها اذ التعرض منهم للبحث في هذا الاصل قليل على ما وصل الينا والذي
استوجهه العلامة هيهنا هو ان المزكي والجارح ان كانا عارفين بالاسباب
قبل الاطلاق فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما وذهب والده الى الاكتفاء

بالاطلاق

بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به يتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء
ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا هو الاقوى ووجهه ظاهر لا يحتاج
الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة ره اصل اذا تعارض الجرح
والتعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل
انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا
واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع ما امكن وهذه الحجة مدخولة ومن
قال السيد العلامة جمال الدين بن طاوس انه ان كان مع احدهما رجحان يحكم
التقدير الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو الاصح
فائدة اذا قال العدل حدثني عدل لم يكتف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء
بتزكية الواحد وكذا لو قال العدلان ذلك بناء على اعتبارهما وهو اختيار
والدي ره وذهب العلامة المحقق الى الاكتفاء به بل بما دونه حيث قال اذا
قال اخبرني بعض اصحابنا وعني الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة
اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة
ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل الا
ان يعني نسبته الى الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه

وهو عجيب منه بعد اشتراطه العدالة في الراوي لان الاصحاب لا يبحثون في العدالة
سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وانما يعلم الحال مع
المعدل وتسميته لينظر هل له جارح او لا ومع الابهام لا يؤمن وجوده و
التمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان
كثير من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له
معارض حتى يغلب على ظنه انتفائه كما سبق البينة عليه في العمل بالعام
قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا
من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل رجالها
وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة السند والنظر
في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح فصل لا بد للراوي من مستند
يصح له من اجله رواية الحديث ويقبل منه سببه وهو في الرواية عن المعصوم
نفسه ظاهر معروف واما في الرواية عن الراوي فله وجوه اعلاها السماع
من لفظه سواء كان بقراءته في كتاب او باملائه من حفظه ودونه القراءة
عليه مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ودون ذلك اجازته روايته
كتابه ونحوه ويحكى عن بعض الناس انكار جواز الرواية بالاجازة ويعزى الى

الاكثرين

الاكثرين خلافه وهذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب ويتحقق القول في ان جواز
الرواية بالاجازة مضيين وقع الخلاف من بعض اهل الخلاف في كل منهما احدهما
قبول الحديث والعمل به ونقله من المجاز له الى غيره بلفظ يدل على الواقع كاخبرني اجازة
والقول بتفيده في غاية السقوط لان الاجازة في العرف اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة
مامون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وما هذا شانه لا وجه للتوقف في
قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه بقيد بقوله اجازة يجوز
مع القرينة فلا مانع منه مثله ات في القراءة على الراوي لان الاعتراف حينئذ
اجمالي ولم يلتفتوا الى الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم ان قبوله موضع وفاق
وان خالف فيه من لا يعتد به ثم ان جمعا من الناس اجازوا في صورة الاعتراف
ان يقول الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد لقوله قراءة عليه ونحوه
والباقون على جوازه مقيدا بما ذكر الا المرتضى فانه منع من استعمال هذه
الالفاظ ونحوها فيه وان كانت مقيدة حيث قال فاما قول بعضهم يجوز ان
يقول حدثني قراءة عليه حتى يزيل الابهام ويعلم ان لفظة حدثني ليست على ظاهرها
فمناقضة لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به
وقوله قراءة عليه يقتضي نقض ذلك فكانه نفى ما اثبت اولا وهذا من السيد

في غاية الغرابة فانه سد لباب المجاز اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة تعاند الحقيقة
وتناقضها واذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة عليه قرينة على
ان ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قرأه عليه تشبيها له
بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة هذا الكلام عن السيد
في النهاية ونظر فيه قائلا انا نمنع اقتضاء حدثني حال انضمامها الى لفظ قرأ
انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد وتفصيله ما ذكرناه
واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه السيد واتفاق من عدا من علمائنا على صحة
اطلاق المفيد على القراءة مع الاعتراف فاي مانع من اجراء مثله في صورة الاجازة
والاعتبار فيهما واحد والمعنى الثاني لجواز الرواية بالاجازة تسويغ قول
الراوي بها حدثني واخبرني وما اشبه ذلك من الالفاظ التي يفيد ظاهرها
وقوع الاخبار تفصيلا وقد عزي الى جمع من العامة القول به وهو بالاعراض
منه حقيق هذا ويظهر من العلامة في النهاية ان فهم من كلام السيد المرتضى
القول بعدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا تفريعا على العمل بخبر الواحد حيث
قال واما الاجازة فلا حكم لها الا ان ما للمتحمل ان يرويه له ذلك اجازة او لم يجز
وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة وفقدها وعبارة السيد هذه

وان فهم ظاهرها القول بنفي الجواز على الاطلاق الا ان المتدبر في سابقها
ولاحقها يطلع على ان غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني
ونحوه فانه ذكر قبل ذلك في البحث عن القراءة عن الراوي ان كل من صنف اصول
الفقه اجاز ان يقول من قرأ الحديث على غيره ممن قرره عليه فاقر به حدثني
واخبرني ولجوزه بحري ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قرأه عليه
فاقر له به انه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم
انه حديثه وانه سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني
لان معنى حدثني واخبرني انه نقل حديثا وخبرا عن ذلك وهذا كذب ثم
ذكر بعد هذا ان المناولة وهي ان يناول المحدث غيره ويقول له في كتاب
اشار اليه هذا سماعي من فلان يجوز بحري ان يقرأ عليه ويعترف به
له في علمه بانه حديثه قال فان كان ممن يذهب الى العمل باخبار الآحاد عمل
ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال
بعدها واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اثر في ان الاجازة
جارية بحري ان يقول في كتاب بعينه هذا حدثني وسماعي فيجوز العمل به
عند من عمل باخبار الآحاد فاما ان يروي فيقول اخبرني وحدثني فذلك

كذب وسوق هذا الكلام كله كما ترى يدل على ان نفي حكم الاجازة انما هو بالنسبة
الى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا وقد حكم بمثل ذلك في القراءة على
الراوي كما عرفت فهما عنده في هذا الوجه سواء وتفاوت عبارته في الثانية
عن القبول فيهما حيث صرح بجواز العمل في صورة القراءة وعبر هنا بما يشعر
بنوع شك نظر منه الى ان دلالة الاجازة على المعنى المراد دون دلالة القراءة وهو
الظاهر وقد عرفته فظهر ان دلالة ما يوهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد فليعلم اذا
عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة
اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا لا يستفاد من قرائن الاحوال ولا من
الاجازة فيه غالبا وانما فائدتها مع بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي
والائمة ع وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه في
الاستغناء عن الاجازة ربما اتى في غيرها من باقي وجوه الرواية غير ان
رعاية التصحيح والامن من حدث والتصحيف وشبهه من انواع الخلل مزيد في
وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك وبقي في هذا الباب وجوه اخر مذكورة
في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك اثرنا طي ذكرها على غيره اصل

يجوز

يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعدم
قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى ومنا والقائل به الجلاء والخفاء
ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف وليس له
دليل يعتد به وحجتنا على الجواز وجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد
بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان
كنت تريد معانيه فلا باس ومنها ان الله تعالى قص القصة الواحدة بالفاظ
مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية او بعبارة واحدة
منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان تغاير اللفظ اصل
اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء ترك ذكر
الواسطة راسا او ذكرها منهة لنسيان او نحوه كقوله عن رجل او عن بعض
ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة والاقوى عندي عدم القبول منهم
وهو مختار والدي ره وقال العلامة في النهاية الوجه المنع الا اذا عرف انه
لا يرسل الا عمن عدل الا الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية وكلام
في التهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكى في النهاية
القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد من علمائنا

الامامية وقال المحقق اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ان كان ممن
عرفناه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون
لها معارض من المسانيد الصحيحة ويحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل
سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الاخر هذه
عبارة المحقق بلفظها وهي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ
بحجيته من غير اشعار بالقبول او الرد لنا ان من شرط القبول معرفة عدالة
الراوي كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع النزاع اذ لم يوجد ما يصلح
للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه وهو غير مفيد لانا نعلم بالضرورة
ان العدل يروي عن مثله وغيره ومع فرض اقتصاره على الرواية عن العدل
فهو انما يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان يكون الراوي
لا يعمل كما ذكرناه انفا وبدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتجه
القبول ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة في النهاية من قبول نحو
ارسال محمد بن ابي عمير مما عرف ان الراوي فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة
لان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستندا الى اخبار الراوي بانه لا يرسل
الا عن الثقة فهو عمل بشهادته على مجهول العين وقد علم حاله وان كان من

الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا
ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة ذكر في الاحتجاج
على مختاره في النهاية ما هذا نصه عدالة الاصل مجهولة لان عينه غير
معلومة فصفته اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع عنه وليست
تعديلا فان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله
لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق ولو عينه لعرفنا
فسقه الذي لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة
فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول العين بمجرده فتعين ان يكون مستنده
في ذلك الاستقراء وحصول الثقة في غاية البعد وعلى تقرير يخرج عن محل
النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ فيرد على اوله ما ورد على العلامة وعلى
ان عمل الطائفة يتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلمه
حجة القائلين بالقبول مطلقا وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل
عنه تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا
غاشا وعدالته تنافي ذلك ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول
يقتضي صدقه لان اسناد الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه تعين

بقوله وذكروا وجوها اخر دقيقة تركنا نقلها لظهور فسادها والجواب عن هذين
الوجهين ظاهما حققناه فلا نطيل بتقريره تتمة ينقسم خبر الواحد باعتبار
اختلاف احوال راويه في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها
الى اربعة اقسام يختص كل قسم منها في الاصطلاح باسم الاول الصحيح وهو ما اتصل
سنده الى المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات وربما
يطلق هذا اللفظ مضافا الى راو معين على ما جمع السند اليه الشرايط خلا
الانتهاء الى المعصوم وان اعتراه بعد ذلك ارسال او غيره من وجوه الاختلال
فيقال صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق ع مثلا وقد يطلق على جملة
من الاسناد جامعة للشرايط سوى الاتصال بالمعصوم بحذف فقرة الاخير
فيقال مثلا روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك بيان حال تلك
الجملة المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من جملة
السند اكثر من واحد الثاني الحسن وهو متصل السند الى المعصوم بالامامي
الممدوح من غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت عدالته في جميع المراتب
او بعضها مع كون الباقي بصفة الرجال الصحيح وقد يستعمل على قياس
ما ذكر في الصحيح الثالث الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس بامامي لكنه

منصوص على توثيقه بين الاصحاب ولم يشتمل باقي الطريق على ضعف من
جهة اخرى ويسمى القوي ايضا ويستعمل اللفظ الاول في المعنيين المذكورين
في ذينك القسمين الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلاثة
بان يشتمل طريقه على مجروح بغير فساد المذهب او مجهول ويسمى هذه
الاقسام الاربعة اصول الحديث لانحصار له اقساما باعتبار ان شيخ
كلها ترجع الى هذه الاربعة وليس هذا موضع تفصيلها وانما تعرضنا
لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها على السن الفقهاء المطلب الثاني
في النسخ اصل لا ريب في جواز النسخ ووقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف
لا يستحق ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا على اشتراط حضور وقت
الفعل المنسوخ سواء فعل او لم يفعل ووافقهم على ذلك جمع من العامة
وحكى المحقق ره عن المفيد القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل وهو
مذهب اكثر اهل الخلاف والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق
النهي بنفس ما تعلق به الامر وهو محال لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي
يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا قبيحا معا وهو محال لاستحالة
ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا يكون النهي

عند قبحا فبتقدير قبحا يكون الامر قبحا نسخ المخالف بوجوه الاول قوله
تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت فانه يتناول لعمومه موضع النزاع الثاني
ان الله تعالى امر ابراهيم عليه السلام بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث ما
روي ان النبي صلعم امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع ان عادت الى خمس
وذلك نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد يتعلق بنفس الامر والنهي
فجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل والجواب عن الاول ان المحو
والاثبات متعلقان على المشية ولا نم ان يشاء مثل هذا وعن الثاني
ان ابراهيم لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات كما يدل
عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو كان ما فعله بعض المامور به
لكان مصدقا للبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك وعن الثالث الطعن
بصحة الروايات مع ان فيها طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة
في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما فان
كان حسنا كان ذلك والا فجاز على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر مرادا
فلا يكون مامورا به وينبغي التنبيه اصل يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة
المتواترة وهي به ولا نعرف فيه من الاصحاب مخالفا وجمهور اهل الخلاف

وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه ولا
ينسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد عند اكثر اهل العلماء لان
خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز نسخ المعلوم بالمظنون وذهب
شرذمة من العامة الى جوازه وربما نفى بعضهم الخلاف في الجواز بعدما
ان تحققه هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع وفاق وارى البحث في ذلك
قليل الجدوى فنزل الاشتغال بتحقيقه احرى واما الاجماع ففي جواز
نسخه والنسخ به خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن استقراره
قبل انقطاع الوحي او لا قال المرتضى ره اعلم ان مصنفي اصول الفقه وجمهور
كلامهم الى ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في ذلك بانه
دليل مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا
القدر غير كاف لان لقائل ان يعترضه فيقول اما الاجماع عندنا
فدليل مستقر في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده واذا ثبت ذلك
سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة يقتضي
انه في الاحوال كلها مستقر لان الله تعالى امر باتباع المؤمنين وهذا
حكم خاص بجميع انقطاع الوحي وبعده والنبي صلعم اخبر على مذاهبهم بان امته

لا يجتمع على خطاء وهذا ثابت في سائر الاحوال واذا كان الاجماع دليلا على
الاحكام كما يدل الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الا
حكام التي تثبت بها فالمانع من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحي
ثم ينسخ باية تنزل او يثبت حكم باية تنزل فينسخ باجماع الامة على خلافه
والاقرب ان يقال ان الامر مجمع على ان يثبت بالاجماع لا ينسخ به هذا كلام
السيد وحكى المحقق عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه قال
الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ
فيما يكون مستنده العقل ثم حكى عن بعض المتاخرين انه قال الاجماع لا يكون
اتفاقا وانما يكون عن مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند
لا نفس الاجماع قال المحقق وفي هذا الوجه اشكال والذي يجيء على مذهبنا
انه يصح حصول النسخ فيه بناء على ان الاجماع انضمام اقوال الى قول الرسول
لكانت الحجة فيه فجاز حصول مثل هذا في زمن النبي ثم ينسخ ذلك الحكم
بدلالة شرعية متراخية وكذلك يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة او القرآن
باقوال يدخل في جملتها قول النبي وهذا الكلام جيد غير انه لا يترتب
عليه فائدة مهمة كما لا يخفى اصل معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال

مثل

مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي آخر متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم
الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست
نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها وهو قول جمهور
العلماء ويعزى الى قوم من العامة القول بان زيادة صلوة على الصلوة
الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو ظ الفساد واما
عبادة الغير المستقلة فقد اختلف الناس في انه ان زيادتها هل هي
نسخ اولا والمحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل
شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظ لما علم من تفسيره وقال المرتضى ره
ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشرعية حتى يصير لو وقع
مستقلا مرجوعا تلك الزيادة لكان عاريا من كل تلك الاحكام الشرعية
التي كانت له او بعضها فهذه الزيادة يقتضي النسخ ومثاله زيادة
ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال قال وانما قلنا ان هذه الزيادة
قد غيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد زيادة الركعتين على ما كان
يفعلهما عليه اولا لم يكن لهما حكم وكانه ما فعلهما ويجب عليه استيناف
لان مع هذه الزيادة يتاخر ما يجب من تشهد وسلام ومع فقد هذه

لا يكون كذلك وكل ما ذكرناه يقتضي تغير الأحكام الشرعية لهذه الزيادة وكذلك
المحقق عن الشيخ ره موافقته السيد على هذه واختار هو ما حكيناه اولا
محتجا بان شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد بالدليل الشرعي
فبتقدير ان يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخا والا
لكان كل جعل رفع البراءة الاصلية نسخا وهو بعيد ثم ذكر كلام السيد في الزيادة
على الركعتين بطريق السؤال والجواب فانا لا نسلم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين
ولا للتشهد وان كان التخيير فيهما ثابتا بل بتقدير ان يكون الشرع دل
على وجوب تعقيب التشهد الثانية يلزم ان يكون الامر بتاخيره نسخا
لتعجيله لم يرفع الدليل الشاني شيئا غير ذلك واما الركعتان وان حكمهما
باق من كونهما واجبتين غاية ما في الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار
منضما والشيء لا ينسخ بانضمام غيره اليه كما لا ينسخ وجوب ركعة
واحدة اذا وجب بعدها اخرى واما كونهما لو انفردتا لما اجزاتا بعد ان
كانتا مجزيتين فان الاجزاء يعلم لا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن
نسخا ولو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي لكان المنسوخ بجوازهما
منفردتين لا وجوبهما اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر هذا الاختلاف يظهر

من جواز

من جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ بالدليل المقطوع
به فكل ما ثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته به وهذا عند التحقيق اثر بين كثير
من آثار اكثر مباحث هذا الباب

المطلب الثامن في القياس

والاصحاب
اصل القياس هو الحكم على معلوم بمثل حكم الثابت لمعلوم آخر لاشتراكهما
في العلة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الآخر يسمى فرعا والمشترك
جامعا وعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع
العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم غير عيو واحد منهم وقول الاخبار
بانكاره عن اهل البيت وبالجملة فمنعه يدل من ضرورة ايات المذهب واما
المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم فظاهر المرتضى المنع منه ايضا وقال
المحقق اذا نص الشرع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط
اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم جاز تعدية
الحكم وذلك كان برهانا وقال العلامة ره الاقوى عندي ان العلة اذا كانت
منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة واحتج في النهاية لذلك
بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها
فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين

وجدت وجود المعلول ثم حكى عن المانعين الاحتجاج بان قول الشارع حرمت
الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار وان تكون الاسكار الخمر
بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس
واجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويزه
مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضى المتحركية لقيامها بمحل خاص
وهو محلها فالحركة القائمة بغيره لا يكون علة للمتحركية سلمنا امكان كون
القيد معتبرا في العلة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان
قول الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها تسم يقتضي منعه عن اكل كل
حشيشة تكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن ولم لا يكفي ان يقتضي
فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر
هي الاسكار وانتفى ذلك الاحتمال ثم اورد عليه الاعتراض بان الحركة ان عنيتم
بها معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون المتحركية وان عنيتم
بها امرا اخر يتاتى ذلك الاحتمال فهنا لك نسلم انه لا بد في ابطاله من دليل
منفصل قولكم العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك عرف بالقرينة
وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلو قلتم انه في العلة المنصوصة

كذلك

كذلك قولكم ولو صرح بان العلة هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه المنع
يستلزم الاسكار الحرمة اين وجد لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار
من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل محال
ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض
فرعا والاخر اصلا اولى بالعكس فلا يكون هذا قياسا وقال بعض ذلك والتحقيق
في هذا الباب ان يقال النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع من التقدير لان قولنا
حرمت الخمر لكونه مسكرا يحتمل ان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص
بالخمر فلا يعم وان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت
يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم ظهر
انهم متفقون على ذلك فهم النزاع وقع في ان قولنا حرمت الخمر لكونه مسكرا
هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا لا في ان
النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع موارده فان ذلك متفق
عليه واقول كان العلامة لم يقف على احتجاج المرتضى في هذا الباب فلذلك
حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم متفقون في المعنى وكلام المرتضى
مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن

الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة
ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل
المصلحة مضرة وقد يدعوا الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى صبر دون
وصبر وقد يمنعه دون قدر قال وهذا باب من في الدواعي معروف وهذا
جاز ان يعطي على وجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهم دون درهم وفي حال
دون اخرى وان كان فيما لم يفعل الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال
واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي في القياس
وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد
ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيد
ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما لو كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه
ودلالته على كون النوع في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى بالاتفاق فيه نعم
من جعل الحجة ما ذكره فهو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد في المانعين اذا
عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندك ما قاله المحقق ويظهر من تضاعيف
الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتقريره واما حجة المرتضى فجوابها ان المتبادر
من العلة حيث يتهد الحال باستلزاح الخصوصية منها تعلق الحكم بها لا بان

الدواعي

الدواعي او وجه المصلحة احسن ذهب العلامة في التهذيب وكثير من العامة
الى ان تعدية الحكم في تحريم التأفيف الى انواع الاذى الزائدة عنه من باب
القياس وسموه بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق وجمع من الناس واختلفوا
في وجه التعدية فقيل انه دلالة مفهومه ومعناه عليه وسموه بهذا الاعتبار
مفهوم الموافقة فيكون حكم المذكور فيه موافقا لحكم المذكور ويقابله مفهوم
المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط
والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب وبقي الاول فحوى الخطاب ايضا وحسن
وقال قوم انه منقول عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو صحيح
كلام المحقق حجة الذاهبين الى كون مثله قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى
المناسب المشترك المقصود من الحكم كالاكرام في منع التأفيف وعن كونه اكد
في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب لم يعتبر
لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل الكون شرطا في دلالة الملفوظ على الحكم بالمفهوم
لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال
به النافي له ودعوى بانه لا نافي في القياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى
حتى يقال انه قابل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل ذلك حجة على انه ليس بقياس

وحجة الثاني القطع بافادة الصيغة في مثله للمعنى المذكور من غير توقف على
استحضار القياس واجيب بان التوقف على استحضاره هو القياس الشرعي لا
اللغوي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر او اجتهاد واذا عرفت
ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع هنا لفظي لا طائل تحته **اصل**
اختلف الناس في استصحاب الحال هي وحاصله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء
وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان
وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دليل المرتضى وجماعة
من العامة على الثاني وحكي عن المفيد ره المصنف الاول وهو اختيار الاكثر وقد
مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة ثم رأى الماء في اثنائها والاتفاق وقع
على وجوب المضي فيها قبل الوجود وهل يتم على صلاتها بعد استصحابا للحال
الاول ويستانفها بالوضوء فمن قال باستصحاب قال بالاول ومن منع قال
بالثاني احتج المرتضى ره بان في استصحاب الحال جمعا بين الحالين في حكم من قال
غير دلالة لان الحالين مختلفين من حيث كان غير واجد للماء في احديهما
وواجدا له في الاخرى فكيف سوى بين الحالين من غير دلالة قال واذا كنا
قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل

يتناول

يتناول الحالين تناولا بينهما فيه وليس هناك استصحاب وان كان تناول الدليل
انما هو للحال الاولى فقط والثانية خارجة من دليل فلا يجوز اثبات الحكم فيها
من غير دليل وجوب هذه الحالة مع الخلو من الدليل مجرى الاول لو خلت من دلالة
فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذلك الثانية ثم اورد سؤالا حاصله
ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره الا لمانع اذ لولم يجب ذلك لم يعلم
استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة
الفلك وما جرى مجراه من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع
واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى وكيفية
افادته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل تعلق
بشرط رعيا او لم يتعلق قال وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحالة الاولى
انما يثبت بشرط فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود واتفقت الامة
على ثبوته في الاولى واختلف في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت
في الشرع ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد
استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد وصار كونه في الدار في الثاني
وقد ذلك الوتر بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الوتر فاما القضاء بان حركة

الفلك وما جرى مجراها لا يمنع من استمرار الحكم فذلك معلوم بالاضطرار وعلى من ادعى
ان رؤية الماء لم يغير الحكم الدلالة ثم قال ومثل ذلك يجب من قال فيجب ان لا
نقطع بخبر من اخبرنا عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها
وذلك انه لا بد للقطع على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها
ولو كان البلد الذي اخبرنا عنه على ساحل البحر يجوز فيه زوال الغلبة البحر الا ان
يمنع من ذلك خبر متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه حجة القول الآخر
وجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا لوجوب
الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا
التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا له فلان العارض انما هو احتمال
تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون
كل واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثاني
ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب الامكان الذاتي الى الا
ستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني جائز الثبوت كما كان اولا فلا يعتد
الالمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الآخر الا المؤثر فاذا كان
التقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقائه راجح من عدمه في اعتقاد المجتهد

بالراجح

بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسائل
والموجب للعمل هنا موجود في موضع الخلاف وذلك كمسئلة من تيقن الا
الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذلك العكس ومن تيقن طهارة
ثوبه في حال بنى على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد شهادة بنى على بقائها
حتى يعلم زوالها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء انكحته ولم يقسم ماله
وعزل نصيبه في المواريث وما ذلك الا استصحاب فيجب العمل به الرابع ان
العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه
البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق
ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب حكي عن المفيد وقال انه المختار و
له بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها وقال بعد ذلك
والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه
مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطي
مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية
او برية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بهما لو قال حل الوطي فانه قبل
النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي

التحليل وهو العقد اقتضاء معنى ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء
فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضى هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لان الاصل
وقوع العقد اقتضى حل الوطى لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضى
لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعنى بالاستصحاب
ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعنى به امرا وراء ذلك فحق مضرى
وهذا الكلام جيد لكن عند التحقيق يرجع عما اختاره اولا ومصيرا الى القول الاول
كما يرشد اليه تسليمه بموضع النزاع بمسئلة المتيمم ويفتح عنه حجة المرتضى مكانه
استشعر ما يرد على الحجاج من المناقشة فاستدرك بهذا الكلام وقد اختار المصنف
قول المرتضى وهو الاقرب

المطلب التاسع في الاجتهاد والتقليد

الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر يوجد فيه في حمل الثقيل ولائق ذلك
في الحقير واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن
بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله للتجزية بمعنى جريانه في بعض المسائل
دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل
فقط فله ان يجتهد فيها او لا ذهب العلامة ره في التهذيب والشهيد في الذكرى
والدروس والكركي في بعض كتبه وجمع من العامة الى الاول وصار قوم الى

الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى
المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه باداة غيرها لا مدخل له فيها وح فكما
جاز له الاجتهاد فيها فكذا هذا واحتج الاخرون بان كل ما يقدر مجتهد يجوز
تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل الظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل
واجاب الاولون بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه
وحيث يحصل التجويز المذكور يخرج عن المفروض والتحقيق عندي في هذا المقام ان
فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي المستنبط
المجتهد المطلق فيها غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط
بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة في العمل
بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسئلة امكن الالحاق من باب
منصوص العلة ولكن الشان في العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز
ان يكون هي قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار
من ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد
عن احتمال الخطاء من الناقصة فكيف يستويان سلمنا لكن التعويل في اعتماد
ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة

بر واقعی ما یتصور فی موضع النزاع ان یحصل دلیل ظنی یدل علی مساواة تجزی
للاجتهاد المجتهد مطلقا واعتماد المتجزی علیه یفضی الی الدور لان تجزی المسئلة
المتجزی وتعلق بالظن فی العمل بالظن ورجوعه فی ذلک الی فتوی المجتهد المطلق
وان کان ممکنا لکنه خلاف المراد اذ الفرض الحاقه ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق
بالمقلد بحسب الذات وان کان بالعرض الحاقا بالاجتهاد ومع ذلک فالحکم فیه
مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بین اخذ الحکم بالاستنباط والرجوع
فیه الی التقلید وان شئت قلت ترکب التقلید والاجتهاد وهو غیر معروف
اصل وللاجتهاد المطلق شرایط یتوقف علیها وهی بالاجمال ان یعرف جمیع
ما یتوقف علیه اقامة الادلة علی المسائل الشرعیة الفرعیة وبالتفصیل ان یعلم
من اللغة ومعانی الالفاظ العرفیة ما یتوقف علیه استنباط الاحکام
من الکتاب والسنة ولو بالرجوع الی الکتب المعتمدة ویدخل فی ذلک معرفة
النحو والتصریف ومن الکتاب قدر ما یتعلق بالاحکام بان یکون عالما بمواقعها
ویتمکن عند الحاجة من الرجوع الیها ولو فی کتب الاستدلال ومن السنة
الاحادیث المتعلقة بالاحکام بان یکون عنده من الاصول المصححة ما یصححها
ویعرف موقع کل باب بحیث یتمکن عند الحاجة من الرجوع الیها وان یعلم احوال الرواة

فی الجرح والتعدیل ولو بالمراجعة وان یعرف مواقع الاجماع لیتحرز من مخالفته
وان یکون عالما بالمطالب الاصولیة من الاحکام الاوامر والنواهی والعموم و
الخصوص الی غیر ذلک من مقاصده التی یتوقف الاستنباط علیها وهو اعم
العلوم للمجتهد کما نبه علیه بعض المحققین ولابد ان یکون ذلک بطریق الاستدلال
علی کل اصل منها لما فیها من الاختلاف لا کما یتوهمه القاصرون وان یعرف
شرایط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه لا من فاذ بقوة قدسیة
تغنیه عن ذلک وان یکون له ملکة مستقیمة وقوة ادراک یقتدر بها
علی اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئیات الی قواعدها والترجیح فی موضع
التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصحاب وضعوا عددا فی الشرایط
معرفة ما یتوقف علیه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الی صانع
موصوف بما یجب منزه عما یمتنع باعث الانبیاء مصدق ایاهم بالمعجزات
کل ذلک بالدلیل الاجمالی وان لم یقدر علی التحقیق بالتفصیل کما هو دأب
المتجردین فی علم الکلام وناقشهم فی ذلک بعض المحققین بان هذا من لوازم
الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرایطه وهو حسن مع ان ذلک لا یختص
بالمجتهد اذ هو شرط الایمان واما معرفة فروع الفقه فلا یتوقف علیها

الاجتهاد لكنها قد صارت في هذا الزمان طريقا يحصل به الدربة فيه ويعين على
التوصل اليه وما يلهج به جهلا او تجاهلا بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد
المطلق على امور وراء ما ذكرناه من الخيالات التي تشهد البديهة بفسادها والدعاوي
التي تقضي الضرورة من الدين بكذبها **اصل** اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب
من المجتهدين المختلفين في العقليات التي وقع التكليف بها واحد وان الآخر
مخطئ آثم لان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر
فيبقى في العهدة وخالف في ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف
واما الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد
والمخطئ غير معذور وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد
استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه قطعا بغير خلاف بيننا وبين المخالفين
في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى ان لا حكم معينا لله فيها بل حكم الله
تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلديه
فيها وقيل ان المصيب فيها واحد لان لله تعالى فيها حكما معينا فمن اصابه
فهو المصيب وغيره مخطئ فيها معذور وهذا القول هو الاقرب الى الصواب
وقد جعله العلامة في النهاية رأي الامامية وهو موذن بعدم الخلاف

بينهم

بينهم فيه وكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم الاثم كثير طائل فلا يهم
كان ترك الاشتغال بتقرير حجتهم على ما فيها من الاشكال اوفق بمقتضى الحال
والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول المثل
وعلى هذا فالرجوع الى الرسول مثلا ليس تقليدا وكذا رجوع العامي الى المفتي
لقيام الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل
الاستعمال والا فلا ريب في تسميته اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا
في العرف وهو ظ اذا تقرر هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ
درجة الاجتهاد سواء كان عاميا ام عالما بطرف من العلوم وغوى في
الذكرى الى بعض قدماء الاصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال
على العوام وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند
الحاجة الى الوقائع او النصوص الظاهرة واذ الاصل في المانع الاباحة وفي
المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة
وضعف هذا القول ظ وقد حكي غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن
للعوام في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك بانه لو وجب على العامي
النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك قبل وقوع الحادثة او عندها

والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدي الى استيعاب مدة
النظر في ذلك فيؤدي الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عند نزول الواقعة
فلان ذلك متعذر لاستحالة انقضاء كل العامي عند نزول الحادثة بصفة
المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقف فيه اصل والتقليد
في اصول العقايد وهو قول جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف
والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات اليه اذ هذا فاعلم ان المحقق بعد
تعريفه مصيره الى المنع في هذا الاصل وذكر الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير جائز
فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر قد نعم وخالف الاكثرون واحتج
باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحريره
بالادلة لا يقبل الشهادة انما كانت لانهم يعرفون اوايل الادلة وهو
المأخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف
بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف
لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد
منهم لكن ذلك صح ولان النبي كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض
عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية

اللازمة له كالصلوة وما اشبهها وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقق الى موافقة
الشيخ على ما حكاه او قرره فيه مع انه ليس بشيء لان تجويز الادلة بالعبارات
المصطلح عليها ورفع الشبهة الواردة فيها ليس بلازم بل الواجب عرفان الدليل
الاجمالي بحيث يوجب الطمانينة وهذا يحصل بادنى نظر فلذلك لم يتوقفوا
قبول الشهادة على استعلام المعرفة ولم يكن النبي يعرض الدليل على الاعرابي
المسلم اذا كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر كما قال الاعرابي البعرة تدل
على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج الا تدل
على اللطيف الخبير اصل ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد
ان يكون مؤمنا عدلا وفي تحقق رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرائط فيه
اما بالمخالطة المطلقة او بالاخبار المتواترة او بالقرائن الكثيرة المتعاضدة
او بشهادة العدلين العارفين لانها حجة شرعية الا ان اجتماع شرائط
قبولها في هذا الموضع غير متيسر الوجود كما لا يخفى على المتامل ويظهر من الشيخ
هنا نوع اختلاف فانه العلامة قال في التهذيب لا يشترط في المستفتي
علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل
يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما

لم يجعل الله له رؤية لم منصبا للفتوى بمشهد من الخلق ويعتمد المسلمين على
استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ره ولا يكفي العامي شهادة المفتي بتعدده
ولا داعيا الى نفسه ولا متعديا ولا باقبال العامة اليه ولا بانصافه اليه بالزهد
والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه ذلك
بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق
منصب الفتوى وبلوغه اياه والاختلاف بين هذين الكلامين ظاهر كما ترى
وكلام المحقق ره هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة
بالاية على ما اختاره اليه ورود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في
النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن
جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب
استفتاء غيره بل عدم جوازه وح فلا بد من العلم بحصول الشرائط او ما
يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى ره الموافقة
لما ذكره المحقق حيث قال والعامي طريقه الى معرفة صفة من يجب عليه
ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة قال العلماء في البلد الذي
يسكنه وثقتهم في العلم والصيانة ايضا والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة

قول من يبطل الفتيا ان يقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه
لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصياغة في البلدان لم نعلم شيئا من التجارة
والصياغة ولكن العلم بالنحو واللغة وفنون الاداب اذا عرفت هذا فاعلم
ان حكم التقليد مع اتحاد المفتي ظ وكذا مع التعدد والاتفاق في الفتوى
واما مع الاختلاف فان علم استواؤهم في المعرفة والعدالة تخير المستفتي في
تقليد ايهم وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده
وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة
بقول الاعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير هنا ايضا
والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو ترجح بعضهم بالعلم والبعض بالورع
قال المحقق مقدم الاعلم لان الفتوى يستفاد من العلم لا من الورع والظن
الذي عنده من الورع يجبره عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان
ورع الاخر وهو حسن اصل ذهب العلامة في التهذيب الى الجواز بناء
المجتهد في الفتوى على الاجتهاد السابق ومنع ذلك المحقق ره فعد من شرائط
مستوفي الفتوى ان يكون المفتي بحيث اذا سئل عن ملكته الحكم في كل واقعة
يفتي بها الى مرجع اصوله التي يبتني عليها وقال في موضع اخر اذا افتى المجتهد

عن نظر في واقعة ثم وقعت بعينها في وقت آخر فان كان ذاكرا لدليلها جاز له
الفتوى وان فسد فقد افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام
وان خالفه وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق اولا ضعيف وما
ذهب اليه العلامة متوجه لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد
وقد حصل فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى التدليل وليس
اصل لا نعرف خلافا في عدم اشتراط مشافهة المفتي في العمل بقوله
بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز رجوع
الحائض الى الزوج العامي اذا روي عن المفتي وبلزوم العسر والتزام الشارع
منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه
ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة للمنع في كلام الاصحاب
على ما وصل الينا رديئة جدا لا يستحق ان تذكر ويمكن الاحتجاج له بان
التقليد انما ثبت للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر
بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع
لان صورة حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء
والحرج والعسر بعيد فعان بتسويغ التقليد في الجملة على ان القول بالجواز

قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع
الى فتوى المجتهد وح قايل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها
دور ظ وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى المولى في غيرها
بعيد عن الاعتبار غالبا مخالفا لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من
الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد يكون حكى الاجماع فيه
صريحا بعض الاصحاب **خاتمة في التعادل والترجيح** تعادل
الامارتين اي الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل
باحدهما لا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف
ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية وانما يحصل
التعادل مع اليأس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه اولا عند
التعارض وعدم امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة منحصرا عندنا
في الاخبار لا جرم كانت وجوه السند والترجيح كلها راجعة اليها
وهي كثيرة منها الترجيح بحصول امور الاول كثرة الرواة كان يكون
رواة احدهما اكثر عددا من رواة الاخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة
الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطاء من الاقل ولان كل واحد يفيد الظن

فاذا انضم الى غيره قوى حتى ينتهى الى التواتر المفيد لليقين الثالث ترجيحا
راوى احدهما على راوى الآخر فى وصف يغلب معه الظن الصدق كالثقة
والفطنة والورع والعلم والضبط قال المحقق رجح الشيخ بالضابط
والأضبط والعالم والأعلم محتجا بان الطائفة قد عملت بما رواه محمد بن
مسلم وزرارة بن معوية والفضيل بن يسار ونظائرهم على من ليس لحالهم
قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم والأعلم ابعد من احتمال الخطاء
وانسب بنقل الحديث على وجهه فكانت اولى الثالث قلة الوسائط وهو
علو الاسناد فيرجح العالى لأن احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه
اقل قال العلامة فى النهاية على الأسناد وان كان راجحا من حيث انه كلما
كانت الرواة اقل كان احتمال الغلط والكذب اقل الا انه مرجوح باعتبار
ندوره وايضا فان احتمال الخطاء والغلط فى العدد الأقل انما يكون اقل
لو اتحدت اشخاص الرواة فى الجزئين او تساووا فى الصفات اما اذا تعددت
او كانت صفات الأكثر اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشئ لأن تاثير التعدد
فى مثله غير معقول واشتراط الاتحاد والمساواة فى الصفات مستدرك
لأن المفروض فى باب الترجيح استيثار احد الدليلين بجهة الترجيح وهو انما

يكون

يكون مع الاستواء فيما عداها اذا لو وجد مع الآخر مساويها او يرجح
عليها لم يعقل استناد الترجيح اليها وبالجملة فهو فى غاية الظهور ومنها
الترجيح باعتبار الرواية فيرجح للراوى بلفظ المعصوم على المروى لمعناه
وحكى المحقق عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والآخر
المعنى وتعارضا فان كان راوى المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح
وان لم يوثق منه بذلك ينبغى ان يؤخذ المروى لفظا ثم قال المحقق وفيه
ان هذا احق لانه ابعد من الزلل والعجب منه كيف رضى من الشيخ بالتفصيل
الذى حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة
وتعليل الترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل يقتضى التقديم مطلقا مع علم
الضبط والمعرفة فى رواية المعنى كما شرطه الشيخ ومنها الترجيح بالنظر
الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون لفظ احد الجزئين فصيحا او
لفظ الآخر كنايا بعيدا عن الاستعمال فترجح الفصيح ووجهه ظاهر واما الا
فصح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة فى التهذيب اذ المتكلم الفصيح
لا يجب ان يكون كلامه افصح وثانيها ان يتاكد الدلالة فى احدهما بان يعدد
جهات دلالته او يكون اقوى ولا يوجد مثله فى الآخر فيرجح متاكد

الدلالة ومن امثلته ما جاء في بعض اخبار التقصير للمسافر بعد دخول
الوقت من قوله قصّر وان لم تفعل افطر والآخر افطر رسول الله وقالها
ان يكون مدلول اللفظ في احدهما حقيقيا وفي الآخر مجازيا وليس بغالب
فيه فيرجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازيا لكن مصحح التجوز اعني
العلاقة في احدهما اشهر او اقوى او اظهر منه في الآخر فيجب الترجيح الاشهر
والاقوى والاظهر ورابعها ان يكون دلالة احدهما على المراد مفتقرة
الى توسط امر آخر ودلالة الآخر موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج وقد ذكر منها
وجوه اخر كثيرة والمقبول منها داخلة في عموم ما ذكرناه وان كان
في كلام الكل مفردا بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم
يقيد على المخصص والمقيد كترجيح ما فيه تعرض للعلة على ما اقتصر
فيه على الحكم وترجيح ما يكون اللفظ فيه اقل من احتمال الاعلى ما هو اكثر
كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلثة معان ووجوه دلها فيما
ذكرناه فان الاول يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح
الاقوى دلالة على الاضعف لان التعليل يفيد تقوية الحكم واذا الثالث
ومنها الترجيح بالامور الخارجية وهي اربعة الاول اعتضاد احدهما

بدليل

بدليل آخر فانه يرجح به على ما لا يؤيده دليل الثاني عمل اكثر السلف
باحدهما فيرجح به على الآخر قال المحقق ره اذا عمل اكثر الطائفة على احد
الروايتين كانت اولى واذا جوزنا كون الامام في جملتهم لان الكثرة
امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل
وموافقة الآخر له فيرجح المخالف عند العلامة واكثر العامة وقد ذهب
بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ حجة الاول وجهان احدهما
ان المخالف للاصل ويعبرون عنه بالناقل يستفاد منه ما لا يعلم منه
والموافق ويسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار الاول
اولى والثاني ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لان مزيل حكم العقل
فقط بخلاف المقرر فانه يوجب تكثيره لان التدحكم الناقل بعد
ازالة الناقل حكم العقل وحجة الثاني ان حمل الحديث على ما يستفاد
الا من الشرع اولا من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس
اقوى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع على الاكثر فائدة اولى
والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقدم المقرر عليه وذلك يقتضي
كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل

فلا يفيد سوى التأكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف اذا رجحنا المقر
فان ترجيحه يقتضي تقدم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا
في موضع الحاجة اما الناقل فظ واما المقر فلورده بعد فيؤيس
ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى وكلتا الحجتين لا ينهض بابات
المدعى قال المحقق ره بعد نقله للقولين ومحاصل الحجتين ونعم ما قال
لتجوز لقا ان يكون الخبران عن الرسول او عن الائمة فان كان عن النبي
وعلم التاريخ كان المتأخر اولى سواء كان مطابقا للاصل او لم يكن ومع
جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا
يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن الائمة ع وجب القول بالتخيير
سواء علم تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود هنا والنسخ لا يكون
بعد النبي ع الرابع ان يكون احدهما مخالفا لاهل الخلاف والاخر
موافقا فالترجيح المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى المحقق
عن الشيخ انه قال اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد
عمل بابعدهما من قول العامة ثم قال المحقق والظاهر ان احتجاجه في ذلك
برواية رويت عن الصادق وهو اثبات المسئلة علمية بخبر الواحد

ولا يخفى

ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد
وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل
التقية فوجب الرجوع الى ما يحتمل قلنا لا نم انه لا يحتمل الا الفتوى
لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل
التاويل مراعاة لمصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها فان قال
ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير التعادل
وحصول مانع عنه من العمل الاصل فلم يلزم سد باب العمل هذا كلامه
وهو ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال بالخبر بانه اثبات
المسئلة علمية بخبر واحد لين بجيد اذ لا مانع من اثبات مثله
بالخبر صحة المعتبر من العباد نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لو ثبت
صحته فلا ينهض حجة واما ثانيا فلان الافتاء بما لا يحتمل التقية
وان كان محتملا ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال
الائمة ع اقرب واظهر وذلك كاف في الترجيح فكلام الشيخ هو الحق الى
هنا انتهى كلامه زيد الاصول تم كتاب معالم الاصول في يد الفقير عبد الحسين
ابن ملا المحمد رضا خان نسابيلي في ليلة الثانية من شهر رمضان المبارك سنة ١٢٥٥